ИСАЙЯ БЕРЛИН

Философия свободы

Европа

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

SHOUT
SHARE
IT

Annotation

Со страниц этой книги звучит голос редкой чистоты и достоинства. Вовлекая в моральные рассуждения и исторические экскурсы, более всего он занят комментарием к XX столетию, которое называл худшим из известных. Философ и историк, Исайя Берлин не был ни героем, ни мучеником. Русский еврей, родившийся в Риге в 1909 году и революцию проживший в Петрограде, имел все шансы закончить свои дни в лагере или на фронте. Пережив миллионы своих земляков и ровесников, сэр Исайя Берлин умер в 1997-м, наделенный британскими титулами и мировой славой. Лучшие его эссе публикуются в этом томе.

- Исайя Берлин
  - Предисловие
  - СТРЕМЛЕНИЕ К ИДЕАЛУ
    - I
    - II
    - III
    - IV
    - V
    - VI
  - ЧУВСТВО РЕАЛЬНОСТИ
    - I
    - II
    - III
  - ЕСТЕСТВЕННАЯ ЛИ НАУКА ИСТОРИЯ?
  - ДВА ПОНИМАНИЯ СВОБОДЫ
    -
    - I
    - Понятие негативной свободы
    - II
    - III
    - IV
    - V
    - VI
    - VII
    - VIII
  - ДЖАМБАТТИСТА ВИКО И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ
    - I
    - II
    - III
  - ЖОЗЕФ ДЕ МЕСТР И ИСТОКИ ФАШИЗМА

        - I
        - II
        - III
        - IV
        - V
        - VI
        - VII
        - VIII
        - IX
        - X
        - XI
        - XII
    - ПРОТИВНИКИ ПРОСВЕЩЕНИЯ
        - I
        - II
    - НАЦИОНАЛИЗМ. Вчерашнее упущение и сегодняшняя сила
        - I
        - II
        - III
        - IV
        - V
    - МАРКСИЗМ И ИНТЕРНАЦИОНАЛ В XIX ВЕКЕ
        - I
        - II
        - III
        - IV
        - V
        - VI
    - Указатель имен, произведении и важнейших понятий
- notes
    - 1
    - 2
    - 3
    - 4
    - 5
    - 6
    - 7
    - 8
    - 9
    - 10
    - 11
    - 12
    - 13

- ○ 14
- ○ 15
- ○ 16
- ○ 17
- ○ 18
- ○ 19
- ○ 20
- ○ 21
- ○ 22
- ○ 23
- ○ 24
- ○ 25
- ○ 26
- ○ 27
- ○ 28
- ○ 29
- ○ 30
- ○ 31
- ○ 32
- ○ 33
- ○ 34
- ○ 35
- ○ 36
- ○ 37
- ○ 38
- ○ 39
- ○ 40
- ○ 41
- ○ 42
- ○ 43
- ○ 44
- ○ 45
- ○ 46
- ○ 47
- ○ 48
- ○ 49
- ○ 50
- ○ 51
- ○ 52
- ○ 53
- ○ 54
- ○ 55
- ○ 56
- ○ 57

- ○ 58
- ○ 59
- ○ 60
- ○ 61
- ○ 62
- ○ 63
- ○ 64
- ○ 65
- ○ 66
- ○ 67
- ○ 68
- ○ 69
- ○ 70
- ○ 71
- ○ 72
- ○ 73
- ○ 74
- ○ 75
- ○ 76
- ○ 77
- ○ 78
- ○ 79
- ○ 80
- ○ 81
- ○ 82
- ○ 83
- ○ 84
- ○ 85
- ○ 86
- ○ 87
- ○ 88
- ○ 89
- ○ 90
- ○ 91
- ○ 92
- ○ 93
- ○ 94
- ○ 95
- ○ 96
- ○ 97
- ○ 98
- ○ 99
- ○ 100
- ○ 101

- ○ 102
- ○ 103
- ○ 104
- ○ 105
- ○ 106
- ○ 107
- ○ 108
- ○ 109
- ○ 110
- ○ 111
- ○ 112
- ○ 113
- ○ 114
- ○ 115
- ○ 116
- ○ 117
- ○ 118
- ○ 119
- ○ 120
- ○ 121
- ○ 122
- ○ 123
- ○ 124
- ○ 125
- ○ 126
- ○ 127
- ○ 128
- ○ 129
- ○ 130
- ○ 131
- ○ 132
- ○ 133
- ○ 134
- ○ 135
- ○ 136
- ○ 137
- ○ 138
- ○ 139
- ○ 140
- ○ 141
- ○ 142
- ○ 143
- ○ 144
- ○ 145

- ○ 146
- ○ 147
- ○ 148
- ○ 149
- ○ 150
- ○ 151
- ○ 152
- ○ 153
- ○ 154
- ○ 155
- ○ 156
- ○ 157
- ○ 158
- ○ 159
- ○ 160
- ○ 161
- ○ 162
- ○ 163
- ○ 164
- ○ 165
- ○ 166
- ○ 167
- ○ 168
- ○ 169
- ○ 170
- ○ 171
- ○ 172
- ○ 173
- ○ 174
- ○ 175
- ○ 176
- ○ 177
- ○ 178
- ○ 179
- ○ 180
- ○ 181
- ○ 182
- ○ 183
- ○ 184
- ○ 185
- ○ 186
- ○ 187
- ○ 188
- ○ 189

- ○ 190
- ○ 191
- ○ 192
- ○ 193
- ○ 194
- ○ 195
- ○ 196
- ○ 197
- ○ 198
- ○ 199
- ○ 200
- ○ 201
- ○ 202
- ○ 203
- ○ 204
- ○ 205
- ○ 206
- ○ 207
- ○ 208
- ○ 209
- ○ 210
- ○ 211
- ○ 212
- ○ 213
- ○ 214
- ○ 215
- ○ 216
- ○ 217
- ○ 218
- ○ 219
- ○ 220
- ○ 221
- ○ 222
- ○ 223
- ○ 224
- ○ 225
- ○ 226
- ○ 227
- ○ 228
- ○ 229
- ○ 230
- ○ 231
- ○ 232
- ○ 233

- ○ 234
- ○ 235
- ○ 236
- ○ 237
- ○ 238
- ○ 239
- ○ 240
- ○ 241
- ○ 242
- ○ 243
- ○ 244
- ○ 245
- ○ 246
- ○ 247
- ○ 248
- ○ 249
- ○ 250
- ○ 251
- ○ 252
- ○ 253
- ○ 254
- ○ 255
- ○ 256
- ○ 257
- ○ 258
- ○ 259
- ○ 260
- ○ 261
- ○ 262
- ○ 263
- ○ 264
- ○ 265
- ○ 266
- ○ 267
- ○ 268
- ○ 269
- ○ 270
- ○ 271
- ○ 272
- ○ 273
- ○ 274
- ○ 275
- ○ 276
- ○ 277

- ○ 278
- ○ 279
- ○ 280
- ○ 281
- ○ 282
- ○ 283
- ○ 284
- ○ 285

Исайя Берлин
Философия свободы. Европа

Предисловие

Жизнь и работа Исайи Берлина (1909–1997) воплощает пространство свободы. Философ и историк, он почти не писал. Многие его книги состоят из лекций, записанных и расшифрованных поклонниками. Берлин говорил, и о необычном характере его речи ходили легенды. Быстрый, часами не прерывавшийся поток соединял оксфордские интонации с русским акцентом: странное сочетание. Аналитический философ, он занялся политической теорией и интеллектуальной историей: сочетание небывалое. В век письменной культуры и всеобщего рабства он сделал своей профессией говорение о свободе: сочетание слишком редкое, чтобы быть случайным.

Военные годы он провел в британском посольстве в Вашингтоне. В сентябре 1945-го Берлин летит в Москву, чтобы планировать послевоенные отношения с Советами. По мнению Майкла Игнатьева, лучшего из биографов Берлина, главным событием его жизни стала встреча с Анной Ахматовой. Она воплощала для него порабощенную, но все еще поэтическую Россию; он воплощал для нее свободный, но отвергнутый и все же предвкушаемый Запад. Они провели ночь в разговорах, не прикоснувшись друг к другу. Все было символичным: коммуналка внутри дворца; агенты, следившие за входом; сын Ахматовой, только что вышедший на свободу; сын Черчилля, нашедший Берлина у Ахматовой. Острое и взаимное чувство запечатлено в творчестве обоих. Введенное Берлиным понятие негативной свободы близко ахматовской идее внутренней эмиграции. В стихах Ахматовой есть десятки воспоминаний о той ночи, которой она придавала чрезвычайное значение.

Аналитические философы Оксфорда и Кембриджа ездили в Москву как в Мекку. У Берлина любовь к России сочеталась со знанием властвующего в ней режима и с пониманием того, как важен этот опыт для Запада, стоявшего на грани его повторения. Своим голосом Берлин вызывал интерес к русскому прошлому в самых неожиданных местах. Приглашенный прочесть лекцию в Белом доме, он рассказал Кеннеди о Белинском.

Эссе Берлина лишены полемичности, но это спокойствие обманчиво: он постоянно шел против течения. Он совместил ясность британского либерализма с антиутопическими уроками русской истории и с обостренной потребностью в принадлежности, свойственной беженцу. Идеи живут в людях; Берлина равно интересовали те и другие. Его способность производить портреты из текстов кажется непревзойденной. Он

рассказывал в оксфордских аудиториях, лондонских клубах, нью-йоркских гостиных. Он был собеседником Джона Кеннеди и Хаима Вейцмана, Андрея Сахарова и Маргарет Тэтчер. Его радиолекции были популярнее мыльных опер. Он нашел свой предмет, выработал свой жанр, создал свою публику. В его позиции публичного интеллектуала, мастера устной речи было нечто архаическое; пожалуй, он судил о XX веке в формах XIX-го. Но и собственно академическое его влияние было и остается чрезвычайным.

Он не считал себя правым, но раздражал британских левых. Незадолго до смерти Берлина премьер-министр Тони Блэр обратился к нему с характерным вопросом: разве ограничение человеческой свободы негативным ее пониманием не ограничивает возможность свободного человека достигать общих целей? Самого Берлина такое понимание не ограничивало. В 1966 г. он сделал то, что казалось невозможным: организовал новый колледж в Оксфорде. Почти десять лет он был президентом-организатором Уолфсон-колледжа, пока не был избран президентом Британской Академии наук.

Он был русофилом и сионистом. Неверующий скептик, он считал себя евреем и не затруднялся объяснить, что это для него значило. Со времен своей дипломатической службы он поддерживал Израиль и дружил с его лидерами; но когда один из них предложил ему пост министра, он отказался. Незадолго до смерти он обратился с призывом к политическому компромиссу с палестинцами; его проект 1997 года напоминает те, что рассматриваются в 2000-м. Центральной идеей Берлина является равнозначность ценностей, но свобода всегда оказывается приоритетной в его анализах. Человек выбирает между свободой и справедливостью, между равенством и эффективностью, между свободой и принадлежностью. Человек вправе выбрать несвободу, это тоже делает его человечным. Однако выбор между свободой и несвободой может и должен быть свободным. Жизнь, которой жил Берлин — жизнь морального учителя и политического мудреца — отдает свободе высшее значение, непредусмотренное теорией. Так высшая ценность философа, логическая ясность его идей, в конечном итоге отступает перед ценностью более высокой: свободой.

Александр Эткинд

СТРЕМЛЕНИЕ К ИДЕАЛУ
«The Persuit of the Ideal» © Isaiah Berlin 1958
пер. А. Эткинда

I

Думаю, что на человеческую историю в XX в. больше всего повлияли два фактора. Первый — развитие естественных наук и технологии, самый большой успех нашего времени, который всегда и со всех сторон привлекал к себе внимание. Второй — великие идеологические бури, которые изменили жизнь почти всего человечества: это русская революция и все, что за ней последовало; тоталитарные тирании правых и левых, взрыв национализма и расизма, а иногда — религиозный фанатизм. Самые проницательные мыслители XIX в. не предсказывали ничего подобного.

Когда через два-три столетия (если человечество столько проживет) наши потомки оглянутся назад, на наше время, именно эти явления они, наверное, сочтут самыми необыкновенными и все еще не смогут толком объяснить. Великие движения начинались с идей, с представлений о том, какими были отношения между людьми, каковы они, какими могут быть, какими быть должны, и о том, как изменить их во имя высшей цели, которая видится лидерам или даже пророкам, ведущим за собой войско. Такие идеи составляют содержание этики. Этическая мысль систематически исследует, как люди относятся друг к другу, из каких понятий, интересов, идеалов вырастают их способы общения, на каких системах ценностей основаны их жизненные цели. Изучает она и представления о том, как надо прожить жизнь, какими должны быть люди и что они должны делать. В приложении к группам, нациям и самому человечеству то же самое называется политической философией; ведь она — не что иное, как этика в применении к обществу.

Если мы пытаемся понять тот полный насилия мир, в котором живем (если мы не пытаемся, мы не вправе надеяться, что сможем разумно действовать в нем и на него), если мы пытаемся его понять, мы не можем ограничить внимание внеличностными силами, природными или рукотворными. Цели и мотивы, которые руководят человеческими действиями, нужно рассматривать в свете всего того, что мы знаем и понимаем. Их сущность, корни и развитие, а главное — содержащуюся в них правду надо изучать критически, привлекая все интеллектуальные ресурсы, которыми мы располагаем. Эта безотлагательная потребность делает этику областью первостепенной важности; впрочем, всякая правда о человеческих отношениях обладает внутренней ценностью. Только варвары не любопытствуют, откуда они пришли, как стали именно такими,

куда идут, хотят ли туда идти, и если хотят, то почему.

Сорок лет своей долгой жизни я потратил на то, чтобы прояснить самому себе все разнообразие идей, в которые воплощаются жизненные ценности и цели. Я должен рассказать, как захватила меня эта тема и что изменило мои мысли о самой ее сердцевине. До некоторой степени этот рассказ неизбежно станет автобиографическим. Вы уж меня простите, другого способа я не знаю.

II

Когда я был молод, я слишком рано прочитал «Войну и мир». По-настоящему этот роман повлиял на меня позже, вместе с книгами других русских писателей и социальных мыслителей середины XIX в., которые во многом сформировали мои взгляды. Мне казалось и до сих пор кажется, что главная их цель не в том, чтобы реалистически описать жизнь и отношения людей, социальных групп или классов, и не в том, чтобы дать психологический или социальный анализ — хотя, конечно, величайшие из них добились именно этого как нельзя лучше и точнее. Я думал, что прежде всего их интересует нравственность. Больше всего их заботило, откуда берутся несправедливость, угнетение и ложь человеческих отношений, несвобода в застенках, сложенных из камня или конформизма, этого подчинения невидимым узам, созданным людьми. Ответственность они возлагали на моральную слепоту, эгоизм, жестокость, унижение, раболепие, нищету, беспомощность, горе и отчаяние. Их трогала и мучила природа страданий, свойственных очень многим, и корни их они видели в самих условиях существования и в России, и вообще в мире. Кроме того, они хотели узнать, как же создать царство правды, любви, честности, справедливости и безопасности; человеческие отношения, основанные на достоинстве, порядочности, независимости, свободе, духовной полноте.

Некоторые, подобно Толстому, нашли все это во взглядах простых людей, не испорченных цивилизацией. Как и Руссо, Толстой хотел верить, что нравственный мир крестьян и детей свободен от искажений, которые вносят условности и институты, вырастающие из человеческих пороков — корысти, себялюбия, духовной слепоты; что мир будет спасен, когда человек почувствует правду под ногами; и что правда эта содержится в Евангелиях, в Нагорной проповеди. Другие русские мыслители верили в научный рационализм, или в социально-политическую революцию, которая основана на истинной теории исторического процесса. Были и такие, кто искал ответ в православном богословии, или в либеральной западной демократии, или в возвращении к древним славянским ценностям, разрушенным реформами Петра Великого и его преемников.

У всех этих взглядов есть нечто общее — вера в то, что решения главных проблем существуют, что эти решения можно открыть и ценой самоотверженных усилий осуществить на земле. Эти люди верили, что сама сущность человека — в том, что он

может выбирать свою модель жизни; а общество можно преобразить в свете истинных идеалов, если верить в них с достаточной силой и убежденностью. Иногда они, подобно Толстому, думали, что человек не совсем свободен, им управляют факторы, над которыми он не властен; но, как и сам Толстой, они знали, что даже если свобода — только иллюзия, без нее человек не может жить и думать. В школе я этого не проходил, там меня учили греческому и латыни. Но это навсегда осталось со мной.

В Оксфорде я стал читать великих философов и обнаружил, что самые крупные из них, особенно те, кто занимался этикой или политикой, верили в то же самое. Сократ считал, что если наше знание об окружающем мире можно удостоверить рациональными методами (разве Анаксагор не дознался, что Солнце во много раз больше Пелопоннеса, хотя на небе оно кажется маленьким?), этими же методами можно достигнуть такой же определенности в человеческом поведении, установив разумными доводами, как жить и каким быть. Платон считал, что элита мудрецов, которая достигнет такой определенности, получит власть над теми, кто не так мудр, и будет ими править, разрешая их личные и социальные проблемы. Стоики считали, что таких решений может достигнуть любой человек, лишь бы он жил в соответствии с разумом. Иудеи, христиане и мусульмане (о буддизме я знаю слишком мало) верили, что правильные ответы получили от Бога избранные пророки и святые, и принимали то, как толкуют эти откровения учители и Предание.

Рационалисты XVII в. считали, что ответы можно получить метафизическим постижением, особым сосредоточением того света разума, которым наделены все люди. Эмпириков XVIII в. поразили огромные области новых знаний, открытых естественными науками, основанными на математических методах, и рассеявшими столько ошибок, предрассудков, догматической чепухи. Подобно Сократу, они думали, почему бы теми же методами не открыть столь же неопровержимые законы в области человеческих отношений? Ведь и там можно установить порядок с помощью методов, открытых естественными науками: описать и проверить опытным путем закономерности, вывести на этой основе законы, а потом уже из этих законов вывести другие, более широкие, и так далее, до самого верха, пока не будет установлена великая гармоническая система, соединенная неразрывными логическими связями, которую нетрудно описать в точных, то есть математических, терминах.

Рациональная переделка общества положит конец всякой духовной и интеллектуальной путанице, царству предрассудков и суеверий, слепому почитанию непроверенных догм, всем

глупостям и жестокостям репрессивных режимов, которые вскормили и взрастили эту тьму разума.

Для этого нужно лишь установить главные человеческие потребности и открыть средства к их удовлетворению. Так будет создан счастливый, свободный, справедливый, добродетельный, гармоничный мир, который трогательно предсказал Кондорсе в тюремной камере 1794 г. Этот взгляд лежит в основе всей прогрессивной мысли XIX в. Он и был сердцевиной критического эмпиризма, который я впитал оксфордским студентом.

III

В конце концов я понял, что все эти идеи держатся одним и тем же платоновским идеалом, согласно которому, во-первых, на любой важный вопрос есть, как в науке, один, и только один, верный ответ, а все остальное — ошибочно; во-вторых, должен быть надежный путь к его открытию; и в-третьих, верные ответы, если их найти, должны совместиться друг с другом, образуя единое целое, потому что истина не может быть несовместимой с другой истиной. Всеобъемлющее знание такого рода и решило бы загадку мироздания. Что же до нравственности, мы могли бы установить правила совершенной жизни, выведя их из верного толкования правил, которые управляют Вселенной.

Правда, мы можем и не достичь такого совершенного знания, если мы недостаточно умны, или слишком слабы, или грешны, или испорчены. Словом, *для* этого найдется слишком много внутренних или внешних препятствий. Кроме того, мнения, о которых я рассказывал, сильно различались, когда речь заходила о путях, которыми надо следовать. Одни из этих путей начинались в церкви, другие — в лаборатории; одни полагались на интуицию, другие — на эксперимент, или на мистические видения, или на математические вычисления. Но даже если мы сами не можем найти правильных ответов, или, вернее, той окончательной системы, которая объемлет их все, ответы эти существуют; в противном случае сами вопросы неправильно заданы. Кому-то ответы известны; может быть, их знал Адам в раю; может быть, мы узнаем их в конце дней; наконец, если человеку не дано их знать, может быть, ангелы знают, или Сам Господь Бог. Вечные истины в принципе постижимы.

Некоторые мыслители XIX в. — скажем, Гегель и Маркс — не думали, что все так просто. Вечных истин нет, считали они. Было историческое развитие, непрерывное изменение, человеческие горизонты расширялись с каждой новой ступенькой эволюционной лестницы. История — драма во многих актах; ее двигали конфликты между силами, которые иногда назывались диалектическими, а действовали и среди идей, и среди реальностей. Конфликты оборачивались войнами, революциями, мятежами народов, классов, культур. Но после неизбежных отступлений, неудач, провалов, возвращений к варварству все равно сбудется мечта Кондорсе. У драмы будет счастливый конец.

Человеческий разум, думали они, одержал много побед, остановить его нельзя. Когда люди перестанут быть жертвами природы или своих иррациональных сообществ, когда разум

победит и установится гармоническое сотрудничество, тогда и начнется подлинная история.

Если это не так, имеют ли хоть какой-то смысл сами идеи истории и прогресса? Разве мы не видим движения, пусть извилистого, от невежества к знанию, от мифических заблуждений и детских фантазий к прямому восприятию реальности, к постижению истинных целей и истинных ценностей в той же мере, что и истинных фактов? Разве может история быть лишь бесцельной последовательностью событий, вызванных смесью материальных причин и игрой случайного отбора? Разве может она быть бессмысленной сказкой, полной шума и ярости? Нет, это невозможно! Придет день, когда люди возьмут жизнь в собственные руки и перестанут быть себялюбивыми игрушками слепых, неизвестных им сил. Не так уж трудно представить такой земной рай; а раз его можно себе представить, значит, к нему можно стремиться. В этом и состояла суть этической мысли от греков до средневековых мистиков, от Возрождения до прогрессистов прошлого века. Многие и сейчас в это верят.

IV

Наконец-то я набрел на главные труды Макиавелли. Они поразили меня, и я надолго попал под их влияние. Извлек я из них не самое очевидное — не то, как достичь политической власти и как ее удерживать; не то, что правитель должен действовать силой и обманом, если он хочет вдохнуть в общество новую жизнь и защитить его от внутренних и внешних врагов; не то, наконец, какими должны быть главные качества правителей и граждан, чтобы государства процветали. Макиавелли неисторичен, он считал возможным восстановить что-то вроде Римской республики, полагая, что для этого нужен правящий класс храбрых, богатых, умных, одаренных людей, которые знали бы, как захватывать возможности и использовать их; нужны и граждане, хорошо защищенные, патриотически настроенные, гордые своим государством, воплощающие мужественные, языческие ценности. Именно так, по его мнению, Рим достиг власти и завоевал мир. Недостаток этих лисьих и львиных качеств — мудрости, жизненной силы, храбрости в борьбе — в конце концов и сокрушил Римскую империю. Упадочное государство завоевывают те смелые пришельцы, которые сохранили эти качества.

Макиавелли должен был как-то отнестись и к христианским добродетелям — смирению, терпению, устремленности к другому миру, надежде на спасение. Он понимал, что в государстве римского типа, которое ему гораздо больше нравилось, эти качества не в почете. Те, кто живет по евангельским образцам, непременно попадут под безжалостную власть людей, способных восстановить и возглавить ту республику, какую он хотел бы видеть. Макиавелли не осуждал христианские ценности, он просто видел, что две эти морали несовместимы, и не признавал всеобъемлющего критерия, который помог бы решить, какая жизнь правильнее. Никакое согласие между римским мужеством и христианской немощью для него невозможно. Решать он оставляет нам, а сам знает, что предпочел.

Читая его, я открыл идею, которая меня поразила: не все высшие ценности, которыми живет и жило человечество, совместимы друг с другом. Идея эта подорвала мои прежние убеждения, основанные на *philosophia perennis*[1], гласящей, что между истинными ценностями нет конфликтов, между истинными ответами на главные вопросы нет противоречий.

Потом я натолкнулся на «Scienza Nuova»[2] Джамбаттисты Вико. Тогда в Оксфорде едва о нем слышали, но один философ,

Робин Колингвуд, перевел книгу Кроче и уговорил меня ее прочесть. Тут я тоже увидел нечто новое. Вико, насколько я понимаю, думал о последовательности человеческих культур. Каждое общество по-своему видит реальность, то есть тот мир, в котором оно живет, само себя, свои отношения к прошлому, к природе и к своим целям. Такое видение живет во всем, что делают, думают или чувствуют члены этого общества, — в словах, в формах языка, в образах и метафорах, с помощью которых они общаются, в формах религиозного служения, в институтах. Все это воплощает и несет в себе их образ реальности. Этот образ изменяется с каждой новой социальной структурой. У каждого общества — свои дары, ценности, способы творчества, они непереводимы; все надо понять в его собственных терминах — понять, но не всегда принять.

Наши наставники, греки гомеровской эпохи, были жестокими, грубыми, безжалостными варварами; но они создали «Илиаду» и «Одиссею», чего мы в наши просвещенные времена сделать не можем. Их великие достижения принадлежат только им. Когда образ мира меняется, исчезают особенные, только ему свойственные возможности созидания. У нас есть наши науки, наши мыслители и поэты; но не существует лестницы, по которой можно было бы взойти от античности к современности. Бессмысленно говорить, что Расин — лучше Софокла, Бах — хуже Бетховена, а, скажем, импрессионисты — вершина, которой хотели и не смогли достичь художники Флоренции. Ценности этих культур различны и не всегда совместимы. Вольтер ошибался, когда думал, что все образцы Просвещения, которые светятся во тьме, — классические Афины, ренессансная Флоренция, Франция *grand siècle*[3] и его собственного века — одинаковы в своих ценностях и идеалах[4]. Рима, который представлял себе Макиавелли, тоже никогда не было. Для Вико есть много цивилизаций, и у каждой свой уникальный образ (он объединил их в повторяющиеся циклы, но это сейчас неважно). Макиавелли пришел к идее двух несовместимых воззрений, а у Вико каждая из множества культур сформирована уникальными ценностями. Культуры различаются не средствами, а целями, самыми главными из целей; различаются не во всем — ведь все они человеческие, — но в самых глубоких, неустранимых основаниях, которые нельзя сочетать ни в каком финальном синтезе.

После этого я, естественно, обратился к немецкому мыслителю XVIII в. Иоганну Готфриду Гердеру. Вико думал о последовательности цивилизаций; Гердер пошел дальше и сравнил национальные культуры разных стран и эпох. По

Гердеру, у каждого общества — свой центр тяжести. Если мы хотим понять скандинавские саги или библейскую поэзию, мы не должны применять к ним эстетические критерии, разработанные парижскими критиками в XVIII в. То, как люди живут, думают, чувствуют, беседуют; одежды, которые они носят, песни, которые они поют, боги, которым они поклоняются, их обычаи и привычки — вот что создает сообщества. У каждого сообщества — свой «образ жизни». В чем-то они могут напоминать друг друга, но греки отличаются от немецких лютеран, а китайцы — от тех и от других. То, к чему они стремятся, чего боятся, чему поклоняются, вряд ли хоть в чем-то сходно.

Этот взгляд назвали культурным или моральным релятивизмом. Так мой друг Арнальдо Момильяно, которым я искренне восхищаюсь, определил и Вико и Гердера. Он ошибался. Это не релятивизм. Представители нашей культуры могут с помощью воображения понять ценности, идеалы и самую жизнь другой культуры, даже отдаленной во времени или пространстве (Вико называл это *entrare*[5]). Они могут этих ценностей не принять, но, если их сознание достаточно открыто, они почувствуют, что полноценный человек способен жить ценностями, глубоко отличными от наших; сочтут такого человека достойным общения; поймут, наконец, что другие ценности для других людей — тоже ценности, они связаны с их жизненными целями, и, достигнув их, люди эти тоже получали радость.

«Я люблю кофе, вы любите шампанское. У нас разные вкусы. Больше сказать нечего». Вот это релятивизм. Но идея Гердера, да и Вико, в другом; я назвал бы ее плюрализмом. Есть много разных целей, к которым люди могут стремиться, оставаясь вполне разумными, полноценными людьми, способными понимать друг друга, сочувствовать друг другу и давать друг другу свет. Мы обретаем свет, читая Платона или средневековых японских авторов, хотя их миры и мировоззрения очень далеки от нашего. Конечно, если бы между нами и этими далекими личностями не было ничего общего, цивилизации были бы замкнуты в непроницаемых пузырях и мы бы вообще не могли их понять; так и считает Шпенглер. Общение между культурами, разведенными во времени и пространстве, возможно, ибо то, что делает людей людьми, едино для них и служит мостом между ними. Но у нас — наши ценности, у других — другие. Мы вправе критиковать и осуждать ценности других культур, но не должны притворяться, будто совсем не понимаем их, или видеть в них субъективные создания каких-то существ, которым нечего сказать нам, поскольку у них другая жизнь и другие вкусы.

Мир объективных ценностей существует. Речь идет о целях, к которым люди стремятся и по отношению к которым все остальное — лишь средства. Я не слеп к тому, что ценили греки. Их ценности — не мои, но я могу представить себе, что они значат. Я могу уважать их и восхищаться ими, могу даже вообразить, что стремлюсь к ним, хотя это не так, я этого не хотел бы и, вероятно, не смог бы, если бы захотел. Формы жизни различны. На свете много нравственных принципов и целей, но не бесконечно много; все они должны вписываться в человеческий кругозор, иначе они выходят за пределы человеческого. Если я найду людей, которые поклоняются деревьям не потому, что это символы плодородия, не потому, что у этих божьих созданий есть своя жизнь и тайная сила, не потому, что роща посвящена Афине, а потому, что деревья — деревянные; если я их найду и спрошу, в чем тут дело, а они ответят: «Ну, это же древесина!», я их просто не пойму. Они, конечно, люди, но я не могу с ними общаться, между нами — стена. *Для* меня они как бы и не люди. Я не могу назвать их ценности субъективными, если не могу представить, что значит жить их жизнью.

Ясно, что ценности могут сталкиваться, именно поэтому цивилизации несовместимы. Несовместимы могут быть культуры, и группы внутри культуры, и мы с вами. Вы верите, что правду надо говорить всегда, независимо от обстоятельств; я считаю, что правда бывает слишком обидной и разрушительной. Мы вольны обсуждать наши точки зрения, но в конце концов может оказаться, что ваши цели не совпадают с целями, которым я посвятил свою жизнь. Ценности могут сталкиваться даже в одном и том же сердце, но из этого не следует, что одни из них — верные, а другие — нет. Суровая справедливость — абсолютная ценность для многих, но она несовместима с милосердием, которое в конкретных случаях не менее ценно для тех же самых людей.

Свобода и равенство — первичные цели, к которым веками стремились люди; но абсолютная свобода для волков — это смерть для овец. Полная свобода для сильных и одаренных несовместима с тем правом на достойное существование, которое имеют слабые и менее способные. Чтобы создать свой шедевр, художник может вести такую жизнь, что его семья будет нищей и несчастной. Мы вправе осудить его и решить, что шедевром надо было пожертвовать; вправе и принять его сторону. В обоих случаях мы воплощаем ценности, которые абсолютны для многих и понятны тем, у кого есть воображение, или понимание, или сочувствие. Равенство может ограничить свободу тех, кто стремится властвовать. Свободу (а без нее нет выбора и, Значит,

нет возможности остаться людьми) — да, саму свободу иногда надо ограничить, чтобы накормить голодных, одеть неодетых и приютить бездомных; чтобы не посягать на свободу других; чтобы осуществлять справедливость.

Антигона стояла перед дилеммой, для которой Софокл знал одно решение, Сартр предложил другое, а Гегель полагал возможным «сублимировать» его до более высокого уровня — слабое утешение для тех, кого такие дилеммы приводят в отчаяние. Спонтанность, прекрасное качество, несовместима со способностью к планированию, к тем приятным вычислениям (что, когда, сколько), на которых построено благосостояние. Все мы знаем страшные альтернативы недавнего прошлого. Должен ли человек противостоять ужасам тирании любой ценой, даже за счет своих родителей или детей? Надо ли пытать людей, чтобы получить сведения о предателях или преступниках?

Столкновения ценностей — самая сущность того, каковы мы и каковы другие. Если нам скажут, что такие противоречия будут разрешены в некоем совершенном мире, в котором все хорошее гармонически соединится, мы должны ответить, что наш собеседник придает иные значения словам. Мир, в котором нет конфликта между ценностями, — за пределами нашего понимания. Принципы, которые гармонично соединены в этом мире, — не те принципы, с которыми мы знакомы в повседневной жизни, они изменены каким-то неведомым способом. Но мы живем на земле, здесь нам приходится верить и действовать.

Идея совершенного мира, в котором все хорошее сосуществует, кажется мне не только недостижимой — это было бы трюизмом, — но и внутренне противоречивой. Я не знаю, что обозначает такая гармония. Некоторые блага не могут ужиться. Мы обречены на выбор, и каждый выбор может привести к непоправимым потерям. Хорошо тем, кто подчиняется дисциплине, не задавая вопросов; кто добровольно повинуется приказам духовных или светских лидеров, чье слово — неопровержимый закон; кто собственными методами пришел к ясным, твердым, не допускающим сомнений представлениям о том, что делать и кем быть. Им я могу только сказать, что они — жертвы близорукости, которую сами же и породили не для того, чтобы стать поистине людьми, а для собственного удобства.

V

Таково теоретическое возражение, на мой взгляд — убийственное, против идеи о том, что основная цель нашей деятельности — совершенное государство. Есть и еще одно препятствие — практическое, социально-психологическое. Его должны бы принять в расчет те, чья простая вера, которой так долго питалось человечество, глуха к любым философским аргументам. Да, и в жизни людей, и в жизни обществ некоторые проблемы можно решить, некоторые болезни — вылечить. Мы можем избавить людей от голода, бедности или несправедливости, можем спасти их от рабства или плена-и сотворим благо, потому что все люди, к какой бы культуре они ни принадлежали, имеют одно и то же основное представление о добре и зле. Но любое социальное исследование показывает, что всякое практическое решение создает новую ситуацию, которая рождает собственные проблемы, требования и потребности. Дети получили то, что хотели получить их родители и пращуры, — у них больше свободы, они материально благополучнее. Они живут, наконец, в более справедливом обществе; но старые болезни забыты, и дети сталкиваются с новыми проблемами, а те, даже если их можно решить, создают новые ситуации, новые задачи, и так далее. От этого не уйдешь и этого не предскажешь.

Мы не можем регулировать неизвестные последствия последствий. Марксисты говорят, что, когда борьба будет выиграна и начнется подлинная история, у новых проблем будут новые решения, которые мирно осуществит гармоничное бесклассовое общество. Исторический опыт, мне кажется, не дает оснований для такого метафизического оптимизма. Общество, все цели которого гармоничны и универсальны, видит проблемы только в средствах, а их будут решать технологическими методами. В таком обществе замолчит вся внутренняя жизнь человека, все его нравственное, духовное и эстетическое воображение. Неужели для этого нужно было убить столько людей и поработить столько стран? У утопий есть своя ценность — ничто другое не расширяет с такой чудесной силой воображаемые горизонты человеческих возможностей, — но как руководство к действию они в буквальном смысле слова фатальны. Гераклит был прав, все меняется.

Словом, я считаю, что нельзя окончательно решить все проблемы. Более того, если я прав в отношении сталкивающихся ценностей, сама мысль о таком решении внутренне противоречива. Возможность окончательного решения (даже если

мы забудем тот страшный смысл, который приобрели эти слова при Гитлере) оказывается иллюзией, и очень опасной. Если кто-то полагает, что такое решение возможно, никакая цена не покажется ему слишком высокой. В самом деле, если можно сделать человечество справедливым, счастливым, творческим и гармоничным, какая цена слишком велика? Ради такой яичницы не жалко разбить сколько угодно яиц; в это верили и Ленин, и Троцкий, и Мао, и, если не ошибаюсь, Пол Пот. Раз уж я считаю, что к окончательному решению проблем моего общества ведет только один путь и я этот путь знаю, я поведу по нему караван человечества. А вы не знаете того, что знаю я, и не должны иметь свободы выбора даже в ничтожных пределах, иначе цели не достигнешь. Вы говорите, что определенные действия сделают вас счастливее, или свободнее, или дадут вам больше воздуха; но я-то знаю, что вы ошибаетесь, я знаю, что вам надо, я знаю, что вообще нужно людям. Если сопротивление основано на невежестве или злом умысле, его нужно сокрушить, и сотни тысяч погибнут ради счастья будущих миллионов. Разве для нас, обладающих знанием, мыслим другой выбор?

Одни вооруженные пророки стремятся спасти человечество, другие хотят спасти только свою расу из-за ее высоких качеств, но, что бы они ни говорили, миллионы замученных в войнах и революциях — в газовых камерах, гулагах и прочих чудовищных изобретениях, которыми запомнится наше столетие, — это цена, которую люди должны заплатить за радость будущих поколений. Если вы всерьез хотите спасти человечество, вы должны ожесточить свое сердце и не считаться с затратами.

Ответ дал более ста лет назад русский радикал Александр Герцен. В очерке «С другого берега», который был его прощанием с революциями 1848 г., он рассказал о новом способе человеческих жертвоприношений. Живых людей приносят в жертву на алтарях абстракций — нации, церкви, партии, класса, прогресса, исторических сил; все это в его время упоминалось так же часто, как и в наше. Абстракции требуют человеческой бойни, и она свершается. Вот что он пишет:

Если прогресс — цель, то для кого мы работаем? Кто этот Молох, который, по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пятится и, в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат *«morituri te salutant»*[6], только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле? Неужели и вы обрекаете современных людей на жалкую участь, (…) на то, чтобы быть несчастными работниками, которые, по колено в грязи, тащат барку с (…) смиренной надписью «Прогресс в будущем» на флаге? (…) цель,

бесконечно далекая, — не цель, а (…) уловка; цель должна быть ближе, по крайней мере — заработная плата или наслаждение в труде[7].

Уверены мы в одном: жертва приносится, люди умирают, их много. Идеал, во имя которого они умерли, так и не достигнут. Яйца разбиты, привычка разбивать их растет, но яичницы не видно. Жертвы ради краткосрочных целей иногда оправданы; даже принуждение бывает необходимо, если ситуация совсем отчаянна. Но холокосты во имя далеких целей — страшная насмешка над всем, что люди любили всегда и любят сегодня.

VI

Если ошибочна вечная вера в возможность реализовать гармонию; если верны взгляды мыслителей, к которым я обращался — Макиавелли, Вико, Гердера, Герцена; если мы допустим, что великие блага могут сталкиваться друг с другом и некоторые из них не могут ужиться; если ни в принципе, ни на практике нельзя иметь все; если человеческая деятельность зависит от разных и несовместимых актов выбора; если все это так — то, как когда-то спрашивали Чернышевский и Ленин, «что делать»? Как можем мы выбирать? Чем можем мы жертвовать, и ради чего? У меня нет простого ответа. Столкновений избежать нельзя, но их можно смягчить. Можно сбалансировать требования, достигнуть компромисса. В конкретных ситуациях не каждое требование имеет одинаковую силу: столько-то свободы, например, и столько-то равенства; столько-то морального осуждения и столько-то понимания; столько-то закона в его полной силе и столько-то милосердия, еды для голодных, одежды для обездоленных, крова для бездомных. Приоритеты, хоть и не окончательные, не абсолютные, установить надо.

Первое из общественных обязательств состоит в том, чтобы избегать крайностей, которые приводят к страданиям. Без революций, войн, покушений, чрезвычайных мер в особых случаях — не обойтись. Но история учит нас, что последствия этих действий очень редко оказываются такими, каких ожидали. Нет ни гарантии, ни даже достаточно высокой вероятности того, что эти меры что-то улучшат. Мы можем пойти на риск и в частной жизни, и в политике; но надо помнить, что можем мы и ошибиться. Уверенность в подобных мерах неизменно ведет к страданию невинных, которого можно было избежать. Поэтому и приходится, скажем так, торговаться. Правила, ценности, принципы должны уступать друг другу, в каждой новой ситуации — по-новому. Утилитарные решения могут быть неверными, но чаще всего они благоприятнее крайних мер. Как правило, самое лучшее — поддерживать неустойчивое равновесие, которое предотвращает возникновение отчаянных ситуаций или неприемлемого выбора. Вот первое условие достойного общества, и к выполнению его мы всегда должны стремиться, поскольку знание наше ограничено и мы не можем до конца понять ни людей, ни сообществ. Больше всего тут нужно смирение.

Такой ответ может показаться очень плоским. Это совсем не то новое, благородное общество, за которое готовы бороться и страдать юные идеалисты. Не стоит драматизировать

несовместимость ценностей. Даже в разных обществах разных времен люди более или менее согласны в том, что верно или неверно, хорошо или плохо. Но традиции, взгляды, оценки могут различаться; общие принципы могут спотыкаться о человеческие потребности. Конкретная ситуация значит почти все. Выхода нет: когда нужно решать, мы должны решать. Иногда избежать морального риска невозможно. Требовать мы можем только того, чтобы учесть все важные факторы и рассматривать наши цели как элементы тотальной конфигурации жизни, которую усилят или нарушат наши решения.

В конце концов, речь идет не о чисто субъективных суждениях. Их диктуют самые формы жизни в обществе, к которому мы принадлежим. Наши ценности, сталкиваются они или нет, мы разделяем с большей частью человечества и с большей частью его записанной истории. Существует если не универсальный набор ценностей, то их необходимый минимум, без которого общества едва ли могут жить. Мало кто сегодня станет защищать рабство или ритуальные убийства, или нацистские газовые камеры, или пытки ради удовольствия, выгоды, даже политического блага, или обязанность детей доносить на родителей (чего требовали и французская, и русская революции), или бессмысленные убийства. Компромиссам в этих делах оправдания нет. Но стремление к совершенству, на мой взгляд, приводит к кровопролитию даже в тех случаях, когда выношено самыми искренними идеалистами, самыми чистыми сердцами. Не было на свете более строгого моралиста, чем Иммануил Кант, но в минуту просветления он сказал: «Из кривых горбылей рода человеческого не сделаешь ничего прямого»[8]. Одевать людей в аккуратную униформу, соответствующую догматическим схемам, почти всегда — прямая дорога к бесчеловечности. Мы можем делать только то, что можем; но *это* мы должны делать, невзирая на трудности.

Социальные или политические коллизии будут всегда, конфликт позитивных ценностей делает их неизбежными. Но я верю, что их можно свести к минимуму, поддерживая трудное равновесие, которое всегда под угрозой и всегда нуждается в восстановлении. Только оно, повторяю, лежит в основе достойных обществ и нравственно приемлемых действий, иначе мы собьемся с пути. Вы скажете, такое решение мало утешает? Это совсем не похоже на героические действия, к которым призывают вдохновенные лидеры? Достаточно и того, что в нем есть хоть какая-то правда. Крупный американский философ наших дней сказал: «Нет ни малейших причин думать a priori, что правда всегда окажется интересной». Я не считаю нужным просить

прощения за правду, или хотя бы за приближение к ней. Правда, сказал Толстой, «была, есть и будет красивой»[9]. Не знаю, верно ли это в этической сфере; но в эту истину хотелось бы верить столь многим, что ею не надо пренебрегать.

ЧУВСТВО РЕАЛЬНОСТИ
«The Sense of Reality» (9 Isaiah Berlin 1996
пер. Н. Лахути

I

Когда люди, как иногда бывает, проникаются отвращением ко времени, в котором живут, а к какому-то периоду в прошлом — безоглядной любовью и восхищением, и становится очевидным, что они, будь у них возможность выбора, предпочли бы жить тогда, а не теперь; когда, вслед за этим, они стремятся ввести в свою жизнь обычаи и порядки из этого идеализированного прошлого, за отсутствие или порчу которых критикуют настоящее, мы склонны обвинять их в ностальгическом «эскапизме», недостатке реализма, романтической тяге к древностям. Мы отмахиваемся от их попыток «обратить время вспять», «не считаться с движущими силами истории» или просто «с фактами», попыток, в лучшем случае трогательных и детских, в худшем — «ретроградных» или «фанатичных» и, хотя в конечном счете обреченных на неудачу, способных создать ненужные преграды на пути прогресса в настоящем и ближайшем будущем.

Обвинения эти легко возникают и, несомненно, находят отклик. Они связаны с такими понятиями, как «логика фактов» или «ход истории», которые, подобно законам природы (с каковыми их частично отождествляют), мыслятся как в некотором смысле «неумолимые», идущие своим путем, чего бы люди ни желали и о чем бы ни молились; как необратимый процесс, к которому индивидуумы должны приспосабливаться, поскольку погибнут, если будут им пренебрегать; которые, как Судьбы у Сенеки, «ducunt volentem… nolentem trahunt»[10]. И все же такой образ мыслей предполагает, по всей видимости, что во вселенной есть механизм, который те, кто мыслит такими понятиями, не обязательно признают, а, если они изучают не столько метафизику, сколько историю, стремятся оспорить с помощью отрицательных примеров, извлеченных из собственного и чужого опыта. Тем не менее даже те, кто старается опровергнуть такой образ мыслей, обнаруживают, что не могут совсем отказаться от обсуждаемых идей, потому что эти идеи, видимо, соотносятся с чем-то в их собственных воззрениях, хоть они и не верят в машинерию детерминизма, считающуюся источником таких идей.

Позвольте все это немного прояснить. Каждый, без сомнения, верит, что существуют факторы, по большей части или полностью не подвластные человеку. Когда мы описываем ту или иную схему как неосуществимую или утопическую, мы часто имеем в виду, что ее невозможно реализовать из-за таких факторов или процессов. Они могут быть самыми разными; скажем, есть области во Вселенной, на которые мы не можем

воздействовать, — например, Солнечная система или вообще сфера, с которой имеет дело астрономия; там мы не в силах изменить ни состояние объектов, о которых идет речь, ни законы, которым они подчиняются. Что касается остального физического мира, которым занимаются естественные науки, то мы полагаем, что законы, управляющие ими, мы изменить не можем, но претендуем на то, чтобы до определенной степени влиять на положение вещей и людей, которые этим законам подчиняются. Некоторые считают, что это влияние тоже подчиняется законам: что мы сами полностью обусловлены нашим прошлым, что наше поведение в принципе можно исчислить и что поэтому иллюзорна наша «свобода» вмешиваться в естественные процессы. Другие целиком или частично отрицают это, но сейчас это для нас неважно, поскольку обе стороны готовы допустить, что обширная часть нашей Вселенной — особенно ее неодушевленная часть — есть то, что есть, и существует так, как существует, хотим мы этого или нет.

Когда мы исследуем мир сознательных существ, мы, безусловно, думаем, что некоторые его части управляются «необходимостью». Начнем с того, что люди взаимодействуют с природой; их собственные тела — с тем, что вне их. Предполагается, что у человека есть основные потребности: в пище, крове, минимальных средствах для поддержания жизни, возможно — в определенных видах удовольствий, самовыражения, общения. На все это воздействуют такие сравнительно устойчивые явления, как климат, географическая формация и продукты естественной среды, принимающие форму экономических, социальных и религиозных институтов, и т. д., причем каждый из них представляет собой совокупный эффект физических, биологических, психологических, географических и прочих факторов, в котором можно обнаружить определенные закономерности, а уж с их помощью — разглядеть в жизни индивидуумов и обществ циклические модели того рода, о которых писали Платон или Полибий, или непериодические, как в священных книгах иудеев, христиан и, может быть, пифагорейцев и орфиков. Такие модели и цепочки существования мы находим в восточных религиях и философиях, а в Новое время — в космологиях Вико, Гегеля, Конта, Бокля, Маркса, Парето и еще довольно многих современных философов истории, психологов и антропологов. Они склонны считать, что человеческие институты — не только следствие осознанных целей и желаний. Оставляя место для таких осознанных целей у тех, кто основывает эти институты, или тех, кто ими пользуется и в них участвует, они подчеркивают, что и у отдельных людей, и у целых

групп есть неосознанные или полуосознанные побуждения. Более того, непрестанно сталкиваются несогласованные цели разных людей, каждый из которых действует так, а не иначе, и по понятным, ясно сформулированным мотивам, и по причинам, мало известным и ему самому, и другим, а в результате получается то, к чему никто не стремился, в свою очередь, обусловливая характеры и действия. Если мы примем теперь во внимание, что от сознательных человеческих установок зависит далеко не все: науки о неживой природе не берут в расчет человеческие проблемы; и такие гуманитарные науки, как психология и социология, предполагают, что основные реакции и закономерности поведения, общественного и индивидуального, вряд ли меняются по приказу, — если мы примем все это во внимание, возникает образ вселенной, поведение которой в принципе можно по большей части просчитать. Естественно, мы склонны, подпав под его власть, решить, что история необратима и проходит через неизбежные стадии, а стадии эти, в идеальном случае, можно, по меньшей мере, описать как примеры всеобщности законов, суммирующих природные закономерности, с чьей помощью мы представляем себе и вещи и людей. Жизнь в XIV столетии была такой, какой была, потому, что такого «этапа» достигло взаимодействие человеческих и не-человеческих факторов. Его институты вызваны к жизни или сохранены людскими потребностями, частью сознательными, а частью неведомыми, и поскольку частная и общественная жизнь была тогда именно такой, XV и XVI века могли быть только тем, чем они были, и никак не могли походить, скажем, на III, или IX, или XIII столетия. Мы можем не знать ни законов, управляющих эволюцией общества, ни тех факторов, что воздействуют на жизнь индивидуума и жизнь «социального муравейника», к которому он принадлежит, но твердо верим, что такие законы и факторы существуют. Поймем мы это, если спросим себя, думаем ли мы, что история что-нибудь объясняет; что XV век как-то объясняется XIV, другими словами — что если мы уловим исторические связи, то сможем понять, почему XV век такой, а не иной. Уловив это, мы бы поняли, почему нелепо предполагать, что XV столетие могло точно воспроизвести XIII, словно XIV века и не было; а отсюда, кажется, и следует тот набор идей, с которого мы начали. Есть схема, и у нее есть направленность; она не всегда «прогрессивна», то есть не обязательно верить, что мы последовательно приближаемся к некоей желаемой «цели», как бы мы ее ни определяли; но следуем мы в определенном и необратимом направлении. Ностальгия по каким-то прошедшим этапам есть *eo ipso*[11] утопия; ведь нельзя просить, чтобы

изменилась связь причин и следствий. Мы можем восхищаться прошлым, но, пытаясь воспроизвести его, не учитываем этой связи. Дуб не может снова стать желудем; старый человек не может не прожить того, что прожил, и в буквальном смысле стать молодым, обретя тело, сердце и ум юноши. Романтическая тяга к прошлым эпохам фактически означает, что мы хотим отменить неумолимую логику событий. Если бы можно было воспроизвести условия прошлого, причинная связь была бы нарушена; а поскольку мы непременно мыслим в ее понятиях, психологически это и невозможно, и неразумно.

Нам возразят, что здесь вполне достаточно слова «анахронизм». Называя кого-то или что-то анахронизмом, мы говорим, что он (оно) не соответствует общему стилю эпохи. Нас нетрудно убедить в некоторой ущербности историка, полагающего, что Ришелье мог бы сделать точно то же самое в 1950-х годах, или что Шекспир мог бы написать свои пьесы в Древнем Риме или Внешней Монголии. Это ощущение уместности, ощущение того, что могло или не могло бы случиться, подразумевает веру в необратимый процесс, в котором все принадлежит своей эпохе, а в неверном контексте оказывается «неуместным» или «несвоевременным».

Пока все в порядке. Мы уверены всего лишь в том, что существуют некоторые критерии реальности, что у нас есть способы отличить реальное от иллюзорного, горные вершины — от облаков, пальмы и источники — от миражей в пустыне, особенности эпохи или культуры — от фантастических реконструкций, возможности, осуществимые в данное время-от возможностей, осуществимых, вероятно, только в другое время и в другом месте. Именно из таких принципов исходят различные теоретики истории. Если спросить, почему Шекспир не написал бы «Гамлета» в Древнем Риме, гегельянцы заговорили бы о греко-римском духе, с которым описанные Шекспиром мысли, чувства и слова несовместимы; марксисты сослались бы на то, что «производительные силы» и «производственные отношения», как им и положено, создали культурную надстройку, в которой Вергилий появиться мог, а Шекспир — нет; Монтескье сказал бы о географии, климате, «доминирующем духе» различных социальных систем, Шатобриан — о влиянии христианства, Гобино — о расе, Гердер — о духе народном, Тэн — о «расе, среде и моменте», Шпенглер — о самодостаточной «морфологии» взаимоисключающих культур и цивилизаций, и так далее. Если ты утопист, если ты совершаешь анахронизмы, бежишь от реальности, не понимаешь истории, или жизни, или мира, ты не уловишь конкретного комплекса законов и формул, которые

каждая школа считает ключом к пониманию того, почему все должно произойти именно в таком порядке. Все эти школы объединяет вера в то, что существует такой порядок и ключ к нему, план, чертеж, карта. Те, кто понимает это, мудры, остальные блуждают во мраке.

Но есть тут что-то странное, и в теории, и на практике. Ни одна попытка подобрать «ключ» к истории пока не удалась. Несомненно, много важного о прошлом выяснилось благодаря вниманию к тому, чем раньше пренебрегали. До Монтескье и Вико не замечали, как важны обычаи и институты, язык, грамматика, мифология, законодательные системы; как окружающая среда и другие неявно действующие факторы объясняют поведение людей, и каким, по сути, был мир для людей, сравнительно удаленных от нас во времени и пространстве, что они чувствовали и говорили, почему и каким образом, как долго и с каким результатом. Маркс учил нас обращать больше внимания на то, как влияет на человека его экономическое и социальное положение; Гердер и Гегель — на то, как связаны различные культурные феномены и как развиваются институции; Дюркгейм — на неосознаваемые социальные модели; Фрейд — на важность иррациональных и бессознательных факторов в индивидуальном опыте, Сорель и Юнг — на связь иррациональных мифов и коллективных эмоциональных реакций с поведением сообществ. Мы многое узнали, наше зрение изменилось, мы видим людей и сообщества с новых точек зрения, в другом свете. Открытия, которые к этому привели, — это подлинно открытия, преобразившие науку истории.

Но «ключ» все не дается в руки. Мы не можем, как в астрономии или геологии, имея начальные условия, уверенно реконструировать прошлое или просчитать будущее культуры, общества или класса, индивидуума или группы. Исключение составляют случаи, столь редкие и аномальные, имеющие такие пробелы, использующие столько гипотез *ad hoc* и эпициклов, что проще и плодотворней исследовать их напрямую. Если мы спросим себя, что на самом деле мы можем сказать о данном периоде в культуре или данной модели человеческих действий — войне, революции, возрождении искусства или науки, — исходя из знаний хотя бы о том, что за этим последовало или этому предшествовало, мы, несомненно, должны будем ответить: почти ничего. Ни один историк, как бы ни был он продвинут в социологии или психологии или какой-нибудь метафизической теории, не станет писать историю в такой манере. Попытку Гегеля, решительного в своих антиэмпирических предубеждениях, даже его последователи считали ошибочной; когда Шпенглер

убеждал нас, что улицы греческого города были прямыми и пересекались под прямым углом из-за геометрического духа греков, он писал ерунду, и это нетрудно показать. Теоретики истории полагали, несомненно, что снабжают историков крыльями, которые позволяют им покрывать огромные территории намного быстрее, чем пеший собиратель фактов; но, хотя крылья у нас есть уже больше столетия, никто покуда не полетел. Как заметил Анри Пуанкаре в похожем случае, те, кто пытался, пришли к печальному концу. Провалились все попытки заменить машинами медленный ручной труд историков и антикваров; мы все еще зависим от тех, кто проводит свою жизнь, кропотливо наращивая знания, послушно следуя за свидетельствами, даже если они совсем запутанны и бессвязны. А крылья и механизмы собирают пыль на музейных полках, являя собой пример **неоправданных амбиций** и праздного воображения.

Великие созидатели систем и выразили отношение людей к миру, и повлияли на то, в каком свете его видят. Метафизические, религиозные, научные системы изменили расстановку акцентов, ощущение того, что важно и значимо, а что можно счесть незначительным, незначимым и отжившим. Они глубоко повлияли на человеческие концепции и категории, люди по-другому видят, чувствуют, понимают мир, смотрят на него через другие очки. Но эти созидатели, вопреки своим заявлениям, не развили науку, не нашли новых фактов, не увеличили суммы знаний, не обнаружили новых событий. Мы верим, что события, личности, вещи принадлежат к тому, к чему принадлежат, мы чувствуем утопию и анахронизм. Но вера в специфические законы истории, из которых можно составить науку, не слишком тверда даже среди меньшинства, которое занимается подобными вопросами (если судить по их поведению как ученых и как людей). Следовательно, вряд ли мы не верим, что можно «вернуться в прошлое» потому, что боимся противоречить какому-нибудь известному закону истории. Мы совсем не уверены в существовании таких законов, но остро ощущаем всю нелепость романтических попыток вернуть былую славу. Значит, одно от другого зависеть не может. Что же тогда составляет наши представления о неотвратимой «поступи истории»? Почему глупо сопротивляться тому, что мы зовем непреодолимым?

Под властью, да и под грузом, верных соображений о пределах человеческой свободы — о барьерах, поставленных почти или совсем не изменяемыми закономерностями в природе, в нашем теле и разуме, — многие мыслители XVIII в., а за ними и просвещенные люди в прошлом столетии и, до некоторой

степени, в нашем, считали, что возможна эмпирическая наука истории, которая, быть может, никогда не станет достаточно точной, чтобы предсказывать или точно воссоздавать конкретные ситуации, но, имея дело с большими числами, сопоставляя богатые статистические данные, укажет общее направление, скажем, социального или технического развития и позволит нам отвергнуть некоторые революционные и реформистские планы, ибо те анахроничны и потому утопичны, то есть не соответствуют «объективному» ходу социального развития. Если кто-то в XIX в. всерьез думал, что можно воскресить формы жизни конца XV столетия, никто бы не обсуждал, нужно это или нет. Достаточно было сказать, что Ренессанс, Реформация, индустриальная революция уже состоялись, что фабрики нельзя демонтировать, а массовое производство не вернется к маленьким мастерским, как будто открытия и изобретения не изменили нашу жизнь; что знания и цивилизация, средства производства и распределения не стоят на месте, и, как бы все дальше ни пошло, перенаправить процесс, неподконтрольный, словно законы природы, человеку не под силу. Люди думали по-разному о том, каковы же истинные законы этого процесса, но все были согласны, что они существуют, а потому нелепо изменять их или вести себя так, словно их нет. Такие попытки, сказали бы они, — детское стремление заменить науку волшебной сказкой, в которой возможно все.

Да, великие люди, добившиеся торжества новых научных позиций, — антиклерикальные философы и ученые конца XVII–XVIII столетий, — все сильно упрощали. Они, очевидно, думали, что людей надо исследовать как материальные объекты, а жизнь их и мысль можно вывести из механических законов, управляющих действиями их тел. XIX столетие ощущало, что взгляды эти — слишком грубые; немецкие метафизики считали их «механистичными», марксисты — «вульгарно материалистическими», дарвинисты и позитивисты — не-эволюционными и недостаточно «органичными». Механические законы, возможно, не изменяются на протяжении всей известной истории человечества — химические, физические, биологические, физиологические цепи причин и следствий, функциональные (или статистические) взаимосвязи, в зависимости от того, какова основная категория соответствующей науки. Но в истории были не только краткие повторяющиеся циклы, было и развитие; возникла потребность в принципе, который объяснил бы непрерывное изменение, а не «статичное» различие. Мыслителей XVIII века ослепила механистическая модель Ньютона, которая объясняла царство природы, но не истории. Чего-то не хватало,

чтобы открыть и законы истории — ведь, например, биология отличается от химии не просто областью приложения, ее законы принципиально иные; так и история (для Гегеля — эволюция духа, для Сен-Симона или Маркса — развитие социальных отношений, для Шпенглера или Тойнби, последних голосов XIX столетия, — развитие культур, более или менее выделяемых из потока жизни) подчиняется собственным законам. Они учитывают особое поведение наций, классов, социальных групп и людей, к ним принадлежащих, не сводя его и даже не пытаясь свести к поведению предметов в пространстве, что, справедливо или нет, стремились сделать все механистические теории XVIII в.

Понять, как жить и действовать в частной или общественной жизни, значило постичь эти законы и использовать их в своих целях. Гегельянцы считали, что тут нужна своего рода рациональная интуиция; марксисты, контисты и дарвинисты предпочитали ей научные выкладки, Шеллинг и его романтические последователи — «виталистическое» и «мифопоэтическое» прозрение, озарение художника; и так далее. Все эти школы полагали, что можно установить, куда и как движется управляемое законами человеческое общество; что черту, отделяющую науку от утопии, эффективность от неэффективности в любой сфере жизни, можно определить с помощью разума и наблюдения, а там — провести более или менее точно — словом, что есть часы, которые идут по вполне познаваемым правилам, и переставить их назад невозможно.

События XX в. сотрясли эти концепции до самого основания. Новые преступные лидеры — Ленин, Сталин, Гитлер — сломали или исказили до неузнаваемости понятия, идеи и формы жизни, которые считались неотделимыми от конкретной стадии исторической эволюции человечества, «органически» присущими ей. Несомненно, действовали они во имя своих исторических или псевдоисторических теорий, коммунисты — во имя диалектического материализма, Гитлер — во имя расового превосходства; но достигли того, что считалось недостижимым, вопреки прогрессу, нарушая неумолимые законы человеческой истории. Стало ясно, что люди энергичные и безжалостные способны сконцентрировать достаточно власти, чтобы изменить свой мир куда радикальней, чем это полагали возможным. Если кто-нибудь искренне отвергнет представления о морали, политике и законах, казалось бы, столь же устойчивые, столь же присущие их исторической фазе, как и материальные факторы, и если, сверх того, он решится убить миллионы людей, не считаясь с тем, легко ли это и одобрит ли его большинство современников, то он осуществит перемены большие, чем допускает «закон».

Люди и их учреждения оказались гораздо более податливыми, гораздо менее стойкими, законы гораздо более гибкими, чем нас учили думать. Теперь заговорили о намеренном возвращении к варварству, а это, согласно недавним теориям, не только дурно, но и практически невозможно.

Истине этой сопротивлялись как только могли. Когда в России режим без колебаний истребил многие достижения западной цивилизации — и в искусстве, и, до некоторой степени, в науке, и, несомненно, в политике и морали — на том основании, что все они связаны с идеологией меньшинства, приговоренного историей, истребление это представили не как движение назад, но как революционный скачок этой самой цивилизации в прежнем направлении (в отличие от Великой французской революции), хотя на деле направление сменилось едва ли не полностью. Этого нельзя было признать открыто, потому что доктрины, во имя которых совершалась революция (и для разоблачения и дискредитации которых, по иронии судьбы, революция столько сделала), были слишком глубоко укоренены. Привычные знаки, по которым радикал узнавал радикала, все еще воспевались, хотя и неискренне. Гитлер, лучше понимая, что делает, прямо сказал, что хочет вернуться в далекое прошлое, отменив Просвещение и 1789 год. План его сочли мечтой безумца, садистской фантазией, которую невозможно осуществить в XX в. Соответственно, ее не приняли в расчет ни либералы, ни консерваторы, ни марксисты — но кто теперь скажет, что он потерпел полную неудачу? Он правил всего лишь 12 лет, однако успел преобразовать мировоззрение и жизнь своих подданных больше, чем мог бы ожидать самый необузданный историк, политический мыслитель Западной (и Восточной) Европы. В конце концов он проиграл, но ему так мало не хватило до победы, что он мог и победить, и последствия его победы свели бы к бессмыслице доктрины, согласно которым его восхождение и триумф очевидно невозможны.

На Квебекской конференции 1944 г. Генри Моргентау, американский министр финансов, предложил план, по которому германскую промышленность надо демонтировать и вернуть страну в прошлое. Едва ли этот план могли принять всерьез, хотя говорят, — не знаю, правда ли это, — что Рузвельт какое-то время к нему склонялся. И все же те, кто был в ужасе от этого плана, признавали, что выполнить его можно, хотя идея поразила бы большинство историков, философов, государственных деятелей, вообще разумных людей в конце XIX века, скажем, в любое время до 1914 г., как совершенно утопическая. Ленин, Гитлер, Сталин и их меньшие последователи по всему миру — скорее своими

действиями, чем принципами — продемонстрировали ту истину, ужасную для одних, утешительную для других, что люди куда пластичней, чем думали, и при наличии достаточной воли, фанатизма, решительности (а главное, благоприятного стечения обстоятельств) можно изменить почти все.

Перила, на которые учили нас опираться созидатели систем, не выдержали. Методы современной цивилизации не гарантируют от впадения в прошлое или преступных вылазок в непредсказуемом направлении. Мало того, они оказались самым эффективным оружием в руках тех, кто хочет изменить людей по своему произвольному образцу, играя на иррациональных импульсах и не считаясь с основами цивилизованной жизни. Вопрос — скорее нравственный, чем психологический, — в том, где революционеры готовы остановиться; сопротивление обычаев, традиций, «необратимого» технического прогресса не выдерживает частых и решительных атак. Пытались доказать, что сами эти атаки соответствуют определенной схеме; что, нападают ли слева или справа, продвижение тоталитаризма так же неизбежно, как, по былым представлениям, прогресс личной свободы. Но этим мыслям недоставало старой благородной уверенности пророков и провидцев XIX столетия, думавших, что они наконец раз и навсегда решили загадку истории. Слишком ясно, что на самом деле они нерешительно вглядывались в хрустальный шар, который внезапно покрылся туманом неизвестности после того, как два столетия свет науки вроде бы пронизывал тьму исторического невежества. Теперь это снова движение теней, неопределенное и призрачное, которое можно описать лишь приблизительно, с помощью вдохновенных догадок и минутных выводов из местных явлений. Конечно, под влиянием слишком многих непознанных, и, скорее всего, непознаваемых, факторов движение это меняется. Оборотной стороной оказалась, разумеется, возросшая вера в эффективность личной инициативы. Думать, что каждая ситуация менее стабильна, чем полагали в сравнительно спокойные времена, приятно тем, для кого научная и детерминистская картина мира или гегельянская теология слишком ограниченны и сухи, слишком удушливы, сулят слишком мало нового, не дают проявиться революционной энергии, не приносят острых ощущений. Пугает она тех, кому нужны порядок, спокойствие, надежные ценности, моральная и физическая безопасность, мир, в котором можно исчислить границы ошибки, познать пределы изменений, а катаклизмы бывают только природные, да и те мы сумеем предсказать, когда разовьется наука. Социальный мир, несомненно, оказался беспокойнее, он более насыщен неизвестными опасностями, чем

раньше; зато одаренным людям куда легче продвинуться, если они достаточно наглы, сильны и беспощадны.

Почему же при таких обстоятельствах мы не могли бы воспроизвести обстановку, скажем, XIV столетия, если бы захотели? Да, не так легко разрушить устроение XX века и заменить его чем-нибудь совсем другим; нелегко, но ведь не совсем немыслимо! Если Гитлер, если Сталин смогли изменить свои общества и так повлиять на мир за столь короткое время; если Германию могли превратить в «пастораль»; если правду говорят те, кто предупреждает, сколь просто то или иное разрушительное оружие может уничтожить человеческую цивилизацию, сколь непрочно все ее основание, — то, конечно, для творческих способностей есть такой же простор, как для разрушительных. Если все не так прочно, как казалось, не теряют ли силу такие понятия, как «анахронизм» или «логика фактов»? Если мы можем при благоприятных обстоятельствах действовать свободней, чем раньше думали, *что именно* отделяет утопию от реалистичных планов? Если мы верим, что жизнь в XIV веке лучше, чем в XX, то, если мы достаточно тверды и обеспечены материальными ресурсами, если нас самих достаточно много и мы без колебаний сожжем все препятствия, почему нам не «вернуться в прошлое»? Законы природы не помешают, *они* не изменились за шесть веков. Что же тогда нас останавливает, что препятствует фанатичным любителям средневековья делать все по-своему? Почему-то даже самые крайние из них едва ли верят, что они смогут буквально воспроизвести какой-либо золотой век — Добрую Англию, Старый Юг, или мир le vert galant[12], — в том же смысле, в каком, по вере коммунистических или фашистских фанатиков, те *смогли* провести мир через трансформацию не менее бурную, отклонив его с пути, по меньшей мере, на острый угол.

Попробуем представить, что повлечет за собой такое возвращение в прошлое. Предположим, что человек решил восстановить обстановку своего любимого времени и места, воссоздать их как можно точнее. Что он сделает? Начнет он с того что познакомится как можно подробнее с той жизнью, которую хочет восстановить. Конечно, он должен что-то знать о ней, чтобы ее полюбить. Реальны его знания или нет — сейчас неважно. Примем, что он не просто сентиментальный энтузиаст, но глубокий знаток истории и социальных наук; тогда он знает, что недостаточно носить определенную одежду, есть определенную еду, переделать общественную жизнь по определенному образцу или иметь определенные религиозные верования. Ничего не выйдет, если он лишь сыграет роль, как актер на сцене, если

экономический, социальный, языковой, а то и географический и экологический базис этой жизни не будет таким, чтобы его идеальное общество стало возможным, более того — естественным. Он решительно приступит к делу (будем считать его если не всемогущим, то полностью контролирующим мощные материальные ресурсы и имеющим дело с особенно впечатлительными и податливыми людьми), начнет менять все естественные и искусственные условия. Если он достаточно фанатичен и изолирует свое общество от контактов с внешним миром (или, иначе, если его эксперимент охватит весь мир), он может, по меньшей мере — в теории, до некоторой степени преуспеть. Человеческую жизнь *можно* радикально изменить, людей — перевоспитать, переучить, приспособить и перевернуть вверх тормашками; вот главный урок наших бурных времен. Кроме материальных ресурсов и выдающихся способностей он должен иметь удивительные познания об эпохе, которую он стремится воспроизвести, о причинах и факторах, которые сделали ее именно такой. Предположим, что и это у него есть; что он понимает Лондон XIV в. или Флоренцию XV, как никто еще не понимал. Он знает эти города лучше, чем даже их тогдашние обитатели, ибо те слишком многое воспринимали как данность, слишком многое казалось им привычным, нормальным, и они не могли бы, при любой склонности к рефлексии, анализу и критике, обратить внимание на климат, на совокупность привычек, мыслей, чувств так, как внешний наблюдатель, способный сравнивать все это со своим временем. Тем не менее, сколь искусна, досконально, тщательна такая реконструкция ни была бы, она не достигнет своей основной цели — буквально воссоздать прошлое. Виной тому самые очевидные причины. Да, мы можем ошибаться, ведь на золотой век мы смотрим из будущего и видим его не так, как лондонцы в XIV или флорентийцы в XV видели себя и других. Если создатель такого мира и лишен возможности посмотреть на вещи с двух точек зрения сразу, он мог бы, искусно и сознательно, используя методы, описанные Хаксли и Оруэллом, хотя бы изменить точку зрения у других. Словом, дело не в практических трудностях столь эксцентрической схемы; их, по крайней мере — в теории, можно преодолеть. И все-таки, как бы победно мы с ними ни справились, результат всегда будет до странности неестественным — искусной подделкой, синтетической древностью на современной основе.

Очевидно, что, пытаясь приобрести знания о мире, внешнем или внутреннем, физическом или психическом, мы неизбежно замечаем и описываем лишь отдельные его черты — те, которые

явственней прочих и привлекают к себе внимание, ибо мы особенно в них заинтересованы, практически или теоретически; те, благодаря которым люди друг с другом общаются; те, которые можно неверно понять или описать, но знать в определенной степени нужно, ибо без этого мы не сможем действовать даже себе на пользу; интересные или неинтересные объекты действий, мыслей, чувств или созерцания. Мы ощущаем, что знаем все больше, по мере того как открываем неизвестные факты и связи, особенно те, которые важны для наших главных целей — выживания и всех средств для него, счастья, удовлетворения множества разнообразных и противоречащих друг другу потребностей, ради которых люди делают то, что делают, и становятся такими, а не другими.

Из таких исследований выпадает все, что слишком очевидно. Если мы антропологи и описываем человеческие обычаи или верования, мы заметим и опишем то, чем другие племена отличаются от нас или в чем они, против ожидания, сходны с нами. Мы не фиксируем, например, что аборигены Полинезии предпочитают тепло морозу или не любят голода или физической боли. Это само собой разумеется; если аборигены принадлежат к человеческому роду, то для них все это так же верно, как и для нас и всех других людей, о которых мы слышали. Мы не сообщаем, что головы у них объемны и что перед ними и за ними существует какое-то пространство, — все это вытекает из самих определений и должно быть принято как данность.

Когда задумываешься над тем, как много фактов, обычаев, убеждений мы принимаем как данность, когда говорим или думаем о чем бы то ни было, из скольких мнений — этических, политических, социальных, личных — складывается мировоззрение одного-единственного человека, пусть самого незамысловатого и не склонного к рефлексии, в любой заданной среде, мы начинаем осознавать, сколь малую часть всей этой совокупности способны вместить наши науки — не только естественные, которые имеют дело с обобщениями на высоком уровне абстракции, но и гуманитарные, «импрессионистские» исследования, история, социология, интроспективная психология, методы романистов, мемуаристов, исследующие человеческую жизнь со всевозможных точек зрения. Тут нечему удивляться и не о чем сожалеть: если бы мы осознавали все, что мы в принципе можем знать, мы очень быстро лишились бы рассудка. *Для* самого примитивного наблюдения или размышления нужно, чтобы некоторые устойчивые навыки, целая система мыслей, лиц, идей, верований, установок разумелись сами собой, находились вне критики, не подлежали анализу. Наш язык, да и любая система

символов, посредством которой мы мыслим, пронизаны этими основными установками. Мы не способны, даже в принципе, перечислить все, во что мы верим, поскольку слова или символы, при помощи которых мы делаем это, воплощают и выражают определенные установки, которые *ex hypothese*[13] в них «инкапсулированы» и не могут быть легко описаны с их помощью. Мы можем использовать один набор символов для того, чтобы обнаружить те допущения, которые лежат в основе другого, а хотя это так мучительно, трудно, ответственно, что очень немногие, особенно тонкие, глубокие, серьезные, проницательные, отважные, трезвые мыслители смогли это хоть как-то осуществить; но не можем исследовать всю совокупность нашей символики, не используя при этом никаких символов. Нет Архимедовой точки, на которую мы могли бы встать; нет наблюдательного пункта, с которого мы могли бы обозревать и анализировать все, что принимаем как данность, потому что мы ведем себя так, как будто мы это принимаем. Тут нечего и думать, это заведомо нелепо.

Глубина мыслителей — профессиональных философов, романистов или просто даровитых людей — в том и заключается, что они способны проникнуть в одно из главных допущений, запечатленных в какой-нибудь распространенной установке, выделить его и задаться вопросом: как было бы, если бы его не было? Когда затронут один из нервов, благодаря которым мы чувствуем так, а не иначе, мы ощущаем удар тока, а он сообщает нам, что состоялось подлинное прозрение. В этот неповторимый, мгновенно распознаваемый, поразительный миг мы ощущаем хотя бы рядом тот особый, очень редкий дар, которым наделены те, кто помогает нам осознать наиболее вездесущие и наименее наблюдаемые категории, лежащие ближе всего к нам и по этой самой причине ускользающие от описания, как бы мы ни напрягали чувства и любознательность, как бы ни старались зарегистрировать все, что нам известно.

Любой узнает то свойство, о котором я говорю. Ньютон занялся тем, что долго, привлекало внимание философов и ученых, и предложил решения проблем, известных своей сложностью, отмеченные простотой и полнотой, столь свойственными его гению. Но результаты взволновали разве что специалистов, других физиков или космологов. Он, без сомнения, изменил многие взгляды людей, но ничто из сказанного им не коснулось непосредственно их сокровенных мыслей и чувств. Паскаль поставил эти категории под сомнение, коснулся тех полусознательных, или совсем бессознательных, навыков мышления, убеждений, установок, в которых внутренняя жизнь,

основные компоненты их собственных миров являли себя людям его времени. Он сделал великие открытия в математике, но не за это его мысль считают исключительно глубокой; в его «Pensées» нет формальных открытий, нет ответов, там даже не сформулированы ясно проблемы и не сказано, как их решать. И все-таки Локка, который все это делал и был очень влиятельным, не считали особенно *глубоким,* несмотря на его оригинальность, на универсальность и на то, что он столько сделал в философии и политике, тогда как Паскаль оставил одни отрывки. То же самое и с Кантом. Он вывел на свет исключительно всепроникающие, исключительно фундаментальные категории — пространство, время, число, вещность, свободу, нравственную личность; и хотя, кроме того, он был систематичным, а часто — педантичным философом, неудобочитаемым, малопонятным логиком, рутинным метафизиком, моралистом профессорского склада, его при жизни признали не просто гениальным человеком, но одним из немногочисленных подлинно глубоких, а значит, революционных мыслителей в истории человечества, который не просто обсуждал то, что обсуждают другие, не просто видел то, что другие описывают, и не просто отвечал на то, о чем обычно спрашивают, но проникал сквозь толщу предположений и допущений, которые сам язык воплощает в навыках мышления, базовых системах, в рамках которых мы мыслим и действуем, и затронул их. Ничто не сравнится с ощущением, что тебе открывают свойства самых сокровенных орудий, посредством которых ты думаешь и чувствуешь, — не задач, решения которых ты ищешь, даже не решений, но самых глубоких понятий, самых укорененных категорий, которыми, а не о которых, ты думаешь. Тебе являют пути, которыми идет твой опыт, а не природу этого опыта, каким бы замечательным и поучительным ни был бы его анализ.

Казалось бы, ясно, что нам легче всего наблюдать и описывать обстановку внешнего мира — деревья, скалы, дома, столы, других людей. Те, кто склонен вглядываться в себя, могут чутко и точно описывать свои чувства и мысли; те, чей разум острее и аналитичней, могут как-то выделить и описать основные категории, в рамках которых мы мыслим, — различия между математическим и историческим мышлением, или между понятием вещи и личности, или между субъектом и объектом, или между действием и ощущениями. Категории, связанные с формальными дисциплинами, имеющими относительно ясные правила, — физикой, математикой, грамматикой, языком дипломатов, — исследовать довольно легко. Те, что связаны с менее членораздельной деятельностью — с музыкой, поэзией,

прозой, живописью, ежедневным общением людей и «обыденной» картиной мира, — по очевидным причинам, поддаются труднее. Мы можем строить науки, допуская определенные инварианты; мы предполагаем, что поведение камней, травы, дерева, бабочки не настолько отличалось во тьме прошлого, чтобы свести на нет гипотезы сегодняшней химии, геологии, физики, ботаники или зоологии. Если бы мы не были убеждены, что люди достаточно подобны друг другу в основных и доступных обобщению аспектах на протяжении достаточно длинных отрезков времени, мы не могли бы доверять тем обобщениям, которые, сознательно или нет, возникают не только в таких науках, как социология, психология и антропология, но и в истории, в искусстве романиста, в политической теории и в любых формах социального наблюдения.

Некоторые из этих обобщений лежат слишком близко к нам, они слишком самоочевидны, чтобы кто-то мог вынести их на свет, кроме дерзких, оригинальных и независимых гениев. Паскаль и Достоевский, Пруст, Блаженный Августин смогли, погружаясь на дно моря, увидеть их и описать. Некоторые из этих категорий прилагаются к человечеству достаточно давно, чтобы считаться универсальными; некоторые изменяются от эпохи к эпохе, от культуры к культуре и разнятся до определенной степени в разное время и в разных обстоятельствах. Если отмести небольшие различия, и заняться только очень большими величинами, можно сформулировать законы, применимые буквально только к идеальным объектам. Связь их с реальным человеком или предметом не совсем ясна, ее уловит только что специалист, который занимается соответствующей проблемой, как и в том случае, когда законы анатомии применяют к индивидуальному недугу, только в еще большей степени. Например, понятие основной «человеческой» природы, которую нельзя радикально изменить и которая делает людьми большинство людей, смутно пытается передать представление о наборе неизменных и неисследованных свойств, известных нам как бы изнутри, но который невозможно толком описать «по науке» или пустить в дело. Такие общие термины — *человеческая природа, мир, война, стабильность, свобода, власть, возвышение, упадок* — удобные символы, обобщающие, концентрирующие мои наблюдения; но сколько бы ни охватили науки, какими бы детальными, скрупулезными, выверенными и связными ни были повествования наших лучших историков, на одном конце шкалы неизбежно будут упущены глубочайшие категории, пронизывающие наш опыт настолько, что их нелегко выделить для наблюдения, а на другом — бесконечно подвижные,

меняющиеся точки зрения, чувства, реакции, инстинкты, придающие каждому человеку, каждому его действию и мнению уникальность, собственный аромат, особенный узор, характер, настроение, а культуре, эпохе, нации, цивилизации — свой неповторимый стиль.

Мысль о том, что именно различия, а не сходства определяют завершенность познавательного акта, исторического описания, индивидуальности — будь то предмет, человек или культура, — трюизм. Вико и Гердер, при всей своей необычности и непонятности, научили нас раз и навсегда, что грек времен Гомера или немец XVIII столетия принадлежит к уникальному обществу, и «принадлежность» эту надо анализировать, исходя не из того, что у них общего с другими обществами и предметами, но только из того, что у них общего с другими греками или немцами их века, — что можно по-гречески или по-немецки говорить, торговать, договариваться, плясать, обуваться, жестикулировать, строить корабли, объяснять прошлое, служить Богу. У манеры этой есть общее свойство, которое нельзя исследовать как частный случай общего закона, или следствие поддающихся изучению причин, или циклическую закономерность, которые позволяют выделить общие элементы и иногда с ними экспериментировать. Нет науки об уникальном узоре, в котором переплелись все «немецкие» действия, хотя только он позволяет нам отнести картину, даже поэтическую строку или остроту к одной эпохе, а не к другой, к одному автору, а не к другому. Мы распознаем все это, как распознаем выражение лица у наших друзей. Уникальность личного характера, стиля или исторической ситуации, взаимная связь разных видов деятельности, обусловленная этой уникальностью или создающая ее, больше всего напоминают симфонию или портрет; то, что нам кажется фальшивым или неуместным, больше всего похоже на то, что отталкивает нас в картине или в стихах, а не в дедуктивной системе, научной теории или взаимосвязанных гипотезах естественных наук. Совершенно невозможно сказать, как мы на самом деле опознаем это и определяем, кому же оно принадлежит. Слишком много тут факторов, слишком они незаметны, связи между ними слишком тонки и невидимы; нелепо и думать, что к ним можно применить какую-либо методику и систематически преподать их другим, хотя мы их очень хорошо знаем. Они работают почти всегда, когда мы, основываясь на «здравом смысле», выносим суждение, составляем мнение или предсказываем, что сделают другие. Ими мы, в сущности, живем, они наши самые глубоко укорененные методы, привычки ума и чувств; изменись они, и мы едва ли это

заметим, но если они изменятся в других, мы полусознательно отреагируем, даже если сознание и не зафиксирует это. Исследование изначальных установок — того, что делает неповторимой точку зрения эпохи или личности, — требует, очевидно, куда большего сочувствия, интереса, воображения, да и жизненного опыта, чем более абстрактные и дисциплинированные процедуры естественных наук.

Так, про каждую личность и каждую эпоху можно сказать, что у них есть по меньшей мере два уровня: наверху — заметная, освещенная, легко различимая, ясно описываемая поверхность, на которой можно собрать сходные элементы и составить из них законы; а под ней, все глубже и глубже, — менее и менее очевидные, хотя и все более внутренние и вездесущие свойства, настолько перемешанные с чувствами и действиями, что их трудно отделить друг от друга. Мы можем терпеливо, прилежно, старательно углубляться под поверхность — романисты делали это лучше, чем «социальные исследователи», — но там мы обнаружим вязкую субстанцию, а не стену или еще какое-то непреодолимое препятствие. Каждый шаг дается все труднее, каждая попытка продвинуться вперед отнимает у нас желание или возможность продолжать. Толстой, Шекспир, Достоевский, Кафка, Ницше проникали глубже, чем Джон Бьюкен, Г. Д. Уэллс или Бертран Рассел; но того, что мы знаем об этом уровне наполовину артикулированных привычек, неисследованных установок и способов мыслить, полуинстинктивных реакций, жизненных образцов, заложенных так глубоко, что они не ощущаются сознанием, — того, что мы знаем о нем, немного. Кроме того, нам не хватает времени, тонкости и понимания, так что, по-видимому, знания эти останутся незначительными. Претензия на способность создавать обобщения, когда нам в лучшем случае доступно лишь изящное искусство портретиста, утверждение, будто существует какой-то надежный научный ключ, тогда как всякое неповторимое существо требует целой жизни, посвященной скрупулезному, самоотверженному наблюдению, сочувствия и проницательности, — одна из самых нелепых человеческих претензий.

II

Идеал всех естественных наук — система утверждений столь общих, столь ясных, столь всеобъемлющих, связанных друг с другом столь прямыми и однозначными логическими связями, что результат их напоминает дедуктивную систему, где можно продвигаться вполне надежными логическими путями от одной точки к другой. Пути эти вполне надежны, поскольку их *a priori* конструировали по правилам, твердым, как правила игры, поскольку они установлены и мы решили не нарушать их. Польза от такой системы — в противоположность ее силе или красоте — зависит, конечно, не от ее логичности или связности, а от того, применима ли она к реальному миру; а это, в свою очередь, зависит не только от умения, с которым мы строим систему, но и от фактического поведения вещей и людей, к которым мы ее применяем, делая обобщения или создавая идеал. Поэтому всегда и получалось, что чем более общей и логичной была система, тем меньше она помогала описать конкретное поведение конкретного объекта. Чем больше объектов, тем точнее она описывает и предсказывает; чем их меньше, тем больше ошибки или отклонения от нормы.

Поэтому историки (а им положено рассказывать нам — что же было на самом деле) избегают жестких теоретических моделей, под которые довольно неуклюже и натянуто пришлось бы подгонять факты. Это здоровый инстинкт. Наука призвана определить, много ли сходства в поведении объектов, и по мере сил сформулировать общие утверждения, из которых можно логически вывести максимум закономерностей. В истории все иначе. Когда мы пытаемся описать конкретную революцию, мы меньше всего хотим сосредоточиться на том, что объединяет ее с другими революциями, считая различия несущественными для нашего исследования. Историк стремится выявить нечто особое, уникальное для данных событий или данной ситуации, чтобы читатель мог уловить, почему так было именно в это время, именно в этом месте, именно по этим причинам, то есть чем эта ситуация отличается от всех других в прошлом, настоящем и будущем. Он пишет портрет уникальной структуры, а не делает рентгеновский снимок, который служил бы общим символом для всех похожих структур.

Это понимали — и переоценивали — те романтические мыслители, которые жаловались на абстрактность, прозаичность, механистичность исторических исследований. На их взгляд, эти последовательные списки монархов и битв, эти летописные

повествования, не смогли облечь сухие кости в живую плоть реальности, не смогли изобразить человека или общество так, чтобы читатель в воображении связал себя с ним; тут больше преуспели исторические романисты и художники, и вообще те, у кого воображение соответствует познаниям.

Дар историка — не просто в том, что он установит факты, изучив свидетельства с помощью методов, разработанных палеографами, эпиграфиками, археологами, антропологами и т. п. Эти методы предполагают почти те же логические процессы, что и в естественных науках, склонных к обобщениям и идеальным моделям. Историку же надо, кроме того, учитывать уникальное, неповторимое сочетание свойств, которое придает человеку, ситуации, культуре, эпохе их особенный характер, позволяющий почти безошибочно отнести политический ход, стиль живописи, нравственное мнение, что там — почерк, именно к этой культуре, какой-то ее фазе и даже к отдельным людям.

Как же это делается? Трудно сказать. Да, мы должны тщательно изучать и точно знать факты, но не только; нужно еще и понимать их. Когда мы говорим, что *этот* человек не мог *вот этого* сделать, а то или другое мог сделать только он, мы хорошо знаем, как он живет, думает, чувствует — словом, мы знаем его; но как? Если бы нас попросили сформулировать психологические законы, при помощи которых мы делаем такие выводы, и объяснить, почему же мы их делаем, у нас бы ничего не вышло. Можно ли, в теории, глубоко постигнуть неповторимую личность нашего друга (или врага) средствами науки, я не знаю; пока это никому не удалось. Друг, сотрудник или родственник совсем иначе предскажет, как поведет себя человек в конкретной ситуации, чем самый образованный и скрупулезный психолог, исходящий из научных данных и опирающихся на них гипотез. История болезни или диаграмма не эквивалентна портрету, который создал бы талантливый романист или достаточно проницательный человек; и не потому, что она требует меньше умения или приносит меньше пользы. Ограничив себя наблюдаемыми извне фактами и вытекающими из них обобщениями, она неизбежно упустит великое множество мелких, изменчивых, неуловимых оттенков, запахов, звуков и их психических соответствий, которые мы отчасти замечаем, отчасти предполагаем, отчасти бессознательно впитываем. Деталей поведения, мыслей, чувства слишком много, они слишком сложны, слишком тонки и не отличимы друг от друга, чтобы определить их, назвать, упорядочить, сформулировать на нейтральном научном языке. Мало того, среди них есть образующие особый узор свойства (как еще нам называть их?),

привычки мысли и чувств; манера на них смотреть, реагировать, говорить о них. Все они слишком близко, а потому не поддаются классификации. Мы не вполне их осознаем, но инстинктивно включаем в картину мира. Чем яснее мы это поймем и почувствуем, тем больше у нас права считаться мудрыми и прозорливыми.

Вот приблизительно что такое «понимать человека». Когда мы что-то так понимаем, мы не можем проанализировать и ясно описать, что именно происходит. Дело не в том, что это — уже не обычный процесс, а сверхъестественное чутье, которое не опишешь на привычном, житейском языке. Наоборот, такое понимание входит слишком глубоко в самую основу нашего обычного опыта. Оно автоматически сводит вместе очень много данных, слишком неуловимых и разнообразных, чтобы нанизать их одно за другим на острие научного процесса, и в каком-то смысле слишком очевидных, слишком несомненных, чтобы их исчислить. Наш язык просто не умеет их улавливать. Он передает сравнительно стабильные, в основном внешние свойства, которые помогают нам общаться, образуют границу нашего мира, и, в сущности, составляют нашу жизнь. Наш язык не умеет описывать то, что слишком неизменно, слишком от нас неотделимо, чтобы мы это заметили; то, что всегда с нами и поэтому не создает затруднений; то, что сопутствует всякому восприятию (обнаруживают это философы, мучительно пытаясь осознать самих себя). Не призван язык описывать и свойства быстротечные, эфемерные, которые придают особый привкус утекающему времени, образуют уникальный смысл каждой ситуации, каждого мгновенья истории, сообщают этому мгновенью его неповторимость, словом, делают каждый момент, каждого человека, каждый поступок именно тем, что он есть. Эти нестойкие свойства, несомненно, предполагают свойства постоянные, с которыми имеют дело официальные дисциплины — наши науки и соединения наук, но не настолько вездесущие, чтобы их заметить, и не настолько значительные, чтобы составить их перечень. И все-таки глупым или мудрым, прозорливым или слепым, а не ученым или знающим делает человека восприятие этих уникальных привкусов каждой ситуации, ее неповторимых отличий, словом — тех свойств, из-за которых она не поддается ни научному анализу, ни обобщению, именно потому, что оно обобщает.

Как я уже говорил, об этих уникальных отличиях кое-что сказать можно; историки и биографы пытаются это делать. Именно из-за такой способности какие-то люди глубже знают человеческую природу и дают лучшие советы, чем те, кто усвоил

больше фактов и гипотез. Однако не все можно зафиксировать на словах или на бумаге; пришлось бы фиксировать слишком многое; а кроме того, оно быстро уходит, оно неизбежно влияет на сами формы выражения, и, наконец, у нас нет внешней точки, с которой мы могли бы все это бесстрастно рассмотреть и определить. Я пытаюсь рассказать об очень тонком процессе, когда мы настраиваем себя на то, что вообще нельзя измерить, взвесить, описать. Способность к этому именуют художественной интуицией, а в наивысшем проявлении — гениальностью, но ее проявляют и писатели, историки, обычные люди, наделенные пониманием жизни (на обыденном уровне это называется здравым смыслом). Вот почему мы восхищаемся некоторыми историками и верим им больше, чем другим. Такой историк описывает прошлое, а мы ощущаем, что перед нами не только доказанные факты, но и яркая, подробная картина, достаточно близкая к тому, что мы сами разумеем под жизнью, обществом, человеческими отношениями. Мы можем применить ее к себе, развить, понять без объяснений, почему какой-то человек или какой-то народ сделал именно это, поскольку мы воспользовались не логикой дедукции или индукции, но теми способностями, которые помогают нам понять наше собственное общество. Когда историк пишет так, мы осознаем, что это и есть история, а не сухой треск механических формул или сваленных в кучу костей.

Это и называется «оживить прошлое». Тут много коварных ловушек — у каждой эпохи, каждой группы людей, каждого человека есть свои собственные проекции, которые все время меняются, и мы должны понимать их на основании свидетельств, причем нельзя доказать окончательно, что мы действительно их поняли в том смысле, который имеют в виду точные науки. Мы различаем правду и ложь, честность и надувательство, живую реконструкцию и выстраданное, выверенное понимание так же, как в обычной жизни без всяких научных критериев отличим мудрость от глупости, гения — от шарлатана. Более того, каждое поколение по-разному смотрит на прошлое. Возрождение (все, кто тогда жил, какими бы разными они ни были) смотрит и видит одним образом, а XVIII век, — скажем, французские просветители — другим; сама же эта эпоха выглядит по-разному для викторианских мыслителей, коммунистов или неотомистов XX века. Точек зрения много, много и мнений о них, и задаваться вопросом, что правильнее, так же нелепо, как думать о том, какой вид на Альпы правилен, а какой нет. Но в определенном отношении «факты», подкрепленные источниками, в отличие от интерпретаций, теорий, гипотез, мнений, должны оставаться

одинаковыми, как бы ни менялись воззрения, иначе вообще бы не было исторической правды. Как бы ни размывалась граница между фактом и толкованиями, она существует. Гиббон (да и Фукидид) не стал бы отвергать факты, открытые Ранке, Крейтоном или Пиренном; он отверг бы их, только если бы счел неверными или неважными. В западной культуре более или менее установилось, что считать фактами, а что — теорией или интерпретацией, хотя релятивисты и субъективисты непрестанно пытаются это отрицать. Мы уже не думаем о том, есть ли между ними граница, и все же простое перечисление фактов, даже дополненное гипотезами, которые можно проверить, еще не история. Их непременно нужно поместить в конкретную, порой — непрозрачную, но неразрывную, богатую, полную ткань «реальной жизни», в некое пространство опыта, которое мы непосредственно распознаем.

Такие прозрения столь трудны, а точки зрения столь субъективны, что серьезным историкам хотелось бы их избежать или хотя бы свести к минимуму. По мнению особенно суровых исследователей, выясняя, когда именно умер добрый король Дагобер или император Лев Исавр, каким бы тривиальным и сухим это ни казалось, мы установим твердый факт, который уже не придется открывать заново, заложим прочный кирпич в храм знаний; пытаясь же проанализировать «средневековое сознание», описать какую-то часть франкского или византийского общества столь живо, что читатель смог бы мысленно «войти в него», мы просто гадаем, выдумываем, складно лжем, скорее всего безбожно приближая все к нашему времени, и очерки наши или сказки скоро уступят дорогу другому произвольному толкованию, отражающему интересы и нравы новых толкователей. Это не история, не наука, а милое, даже забавное самовыражение, *nicht Wissenschaft, bloß Kunst*[14].

В нашей интеллектуальной истории чередуются инфляция и дефляция. То воображение становится слишком буйным за счет анализа и деталей, то возникает спасительное движение к строгости и неприукрашенным фактам; но излагаем мы их так бесцветно, сухо и педантично, что читатели сомневаются: стоит ли заниматься столь скучным, никому не нужным делом? Тогда Маколей, Моммзен, Мишле или Пиренн снова сводят факты в блестящем синтезе, и утомленный читатель снова верит, что история повествует о живых людях, а не только о каком-то уголке их жизни, который так отдален от всего остального, что уже не способен дать ответ на самые резонные вопросы о прошлом. Мы хотим сказать то как можно меньше, чтобы играть наверняка, почти не рискуя истиной, то сказать как можно больше, чтобы

ничего не упустить. Мы боимся сказать больше, чем доподлинно знаем, стремясь по мере сил не сказать ничего, и снова пытаемся описать прошлое, сделать его жизнеподобным, узнаваемым, человеческим, рискуя сказать больше, чем позволяют научные методы. Теперь, оценивая и описывая факты, мы используем те же способы, что и в обычной жизни связанных друг с другом людей — интеллектуальной, творческой, нравственной, эстетической, религиозной, — хотя такое описание может не пройти проверку фактами. Словом, в ответ на издержки предшествующей тенденции историки проявляют то необузданную фантазию, то пуританскую ненависть к воображению.

III

История описывает отношения людей друг с другом или со средой. Значит, то, что справедливо для истории, скорее всего справедливо и для политической мысли и практики. Естественное восхищение триумфами науки со времен Галилея и Ньютона стимулировало те направления политической теории, которые предполагают, что люди подчиняются познаваемым естественным законам, беды их происходят от невежества и пороков, а потому их излечит, как болезни тела, некая гигиена общества. Появились схемы, согласно которым определенная реорганизация жизни должна сделать человека счастливым и добродетельным. И впрямь, если бы то, что мы знаем о себе, можно было сформулировать в столь же систематической форме, как и знания о предметах, мы, вероятно, могли бы успешно изменить свою жизнь. Технические победы были справедливо приписаны знанию законов природы, позволяющему предсказывать результаты действий и опытов. Люди знали, что им подвластно не все; однако могли, не слишком ошибаясь, предсказать, сколь многое им подвластно. И все же, когда бы этот метод ни применялся к человеческим делам, особенно в 1789, 1792 и 1793, в 1848 и 1917 гг., результаты едва ли соответствовали надеждам инженеров человечества, решившихся на социальный эксперимент. Великая французская революция не воплотила то, на что рассчитывали ее творцы, проникнутые идеями современной им науки о человеке; свобода, равенство, братство не осуществились ни по отдельности, ни тем более вместе. Что же было не так? Знали слишком мало фактов? Предлагали неверные гипотезы? Может быть, неверны математические расчеты?

Те, кто верил, что ученые могут контролировать и планировать человеческую жизнь, считали корнем зла недостаток внимания к экономическим фактам. Именно так думал Бабеф; именно эта идея вдохновила парижские восстания 1848 г., причем неудача оказалась еще более серьезной. Б чем же дело? У марксистов ответ готов: основной принцип развития — борьба экономически обусловленных классов; ее и забыли или не заметили мелко и отвлеченно мыслящие политики. Тот, кто вооружен окончательным откровением, потерпеть неудачу не может. Абсолютно веря, что уж они-то знают все и могут вычислить результат, большевики в 1917 г. начали свою революцию. Как и следовало ожидать, она не принесла того, на что надеялись, и неудача была еще серьезней, чем все прежние.

Нельзя сказать, что эти революции вообще ни к чему не

привели. И в 1789-м, и в 1917 г. старый мир был разрушен, целые классы «ликвидированы», мир подвергся насильственному и необратимому преобразованию; но позитивная программа — переделка людей, новая нравственность — реализована не была. Каждую из этих революций и проклинали, и благословляли, но их результаты далеки и от самых мрачных предсказаний их жертв, и от самых радужных надежд их лидеров. Что-то неверно рассчитали, что-то упрямо отказывалось подчиняться социальной арифметике. Творцов этих революций в обоих случаях смели силы, которые они, не догадываясь о последствиях, сами выпустили на свободу. Кого-то эти силы уничтожили, кто-то пытался ими управлять, но сам попал под их контроль. Одни свидетели великих событий имели наготове гипотезы, объясняющие и оправдывающие каждую неудачу и каждое разочарование; другие впали в фатализм, оставив всякую попытку в чем-либо разобраться. Третьи, наконец, снова прибегли к обширным обобщениям, к схемам, охватывающим такой срок, что пузырьки войн и революций уже незаметны. Схемы эти очень трудно представить, но толку от них мало; так не объяснишь конкретных событий, революций нашего времени.

Планы совершенствования человека, от самых радикальных до самых умеренных, предполагают, что мы в определенной степени понимаем социальные механизмы и знаем, к каким последствиям приведет то или иное действие. Взгляды на общество и гипотезы о том, как его преобразить, способны принять форму явно сформулированных теорий в той мере, в какой они учитывают самые важные факты социальной жизни — не самые очевидные, не самые неочевидные, но те, которые притягивают наше внимание; например, сильнее всего изменившиеся в недавнем прошлом или заметнее всего способствующие (препятствующие) тому, что поддерживает мой класс, или моя церковь, или мой профессиональный круг. Такие факты лучше всего поддаются обобщению и потому лучше всего согласуются с теориями социального, исторического и политического развития. Все теории предполагают высокую степень абстракции, и те, кто в своих действиях на них основывается, склонны обращать внимание на те стороны ситуации, которые этим теориям не противоречат. Эти внешние, общеизвестные факты мы и называем верхним уровнем. Под ним, на разных уровнях все большей сложности раскинута запутанная сеть отношений, сплетенная из всевозможных форм человеческого взаимодействия. Она все меньше поддается тщательному исследованию, ее все труднее рассмотреть и распутать, нити все тоньше, их все больше, и ученому все труднее

уловить их, по мере того как он анализирует любое социальное явление в его неповторимости. Однако различие между «верхним» и «нижним» уровнями искусственно — каждый теоретик обобщает так, как ему нужно, и число этих способов практически не ограничено. Нитей, связывающих элементы общественной жизни, граней, взаимосвязей, взаимодействий очень и очень много, и никакие теории их исчерпывающе не опишут.

Политическая теория, с помощью которой, скажем, делают революцию, сосредотачивается на отдельных аспектах верхнего уровня. Если революционеры удачливы, энергичны, искусны и решительны, они могут радикально изменить этот уровень. Тогда определенные институты заменятся другими, воцарятся новые идеи и принципы, изменится жизнь. Продолжая нашу метафору, скажем, что эти потрясения неизбежно затрагивают и нижние уровни жизни. По вертикали ткань общества непрерывна. Изменения наверху порождают сильные колебания, сотрясающие всю систему. Если революция достаточно сильна, она проникает до самых глубин, до самых отдаленных уголков. Теоретики нередко могут предсказать, как их модель повлияет на те части социальной структуры, о которых они имеют более или менее ясное представление, но не могут предвидеть результатов своих действий на других, нижних уровнях и не знают, как, в свою очередь, скажется это на уровнях знакомых. Их действия всегда оказывают более широкое воздействие, чем они предполагают. Процессы, недостаточно ясные для того, чтобы их учесть, неизбежно порождают множество побочных, по большей части — непредсказуемых, эффектов. Получается обычная для всех великих революций история: насильственные перемены, которые должны бы создать новое небо и новую землю по некоторой формуле, порой ниспровергают навсегда существующие формы, но обычно приводят к совершенно новому и непредсказуемому положению вещей, далекому от того, чего ожидали и революционеры, и их противники. Чем абстрактнее формула, тем труднее приспособить ее к извилистым, запутанным линиям реальных человеческих связей; тем сильнее общий эффект отличается от схематичных построений теоретика.

Большинство людей, считающих себя практичными, не доверяют социальным программам интеллектуалов и доктринеров именно потому, что теоретические схемы слишком упрощают сложную ткань жизни. Вместо того чтобы следовать ее структуре, они пытаются изменить жизнь, пригнав к симметричным схемам, и не принимают в расчет ее бесформенность. Чем меньше результат соответствует

ожиданиям, чем больше раздражаются теоретики, пытаясь подогнать факты под заранее заготовленную схему, тем больше и сопротивление. Они стараются его преодолеть, причиняя неисчислимые страдания, а первоначальные намерения постепенно теряются из виду, так что последствия экспериментов оказываются далеко за пределами того, что кто бы то ни было мог желать, ожидать или планировать, снова и снова вырождаясь в мучительную и бессмысленную борьбу между экспериментаторами и их жертвами в ситуации, с которой уже никто не может сладить.

Почему слова «доктринер», «идеолог», «теоретик» считаются чуть ли не бранными, если доктрины, идеи, теории могут оказаться точными и истинными? Ведь существует наука об обществе, и мы *способны* довольно точно предсказать результаты наших действий. Почему же нельзя применять все это к обществу? Мы не упрекаем физиков за то, что они верят в доктрины своей науки; мы не порицаем астрономов за неколебимую приверженность математическим методам; но когда экономисты, социологи или идеологи получают достаточно власти, чтобы изменить нашу жизнь, мы не доверяем им, возмущаемся или приходим в отчаяние. Отчасти это можно объяснить естественным консерватизмом, ненавистью к переменам, неосознанной верой в доморощенные теории «здравого смысла», ничуть не менее глупые, бездумной верностью старому порядку, каким бы жестоким, несправедливым и нелепым он ни был. Но сопротивление доктрине нельзя отнести целиком на счет глупости, посредственности, личной заинтересованности, предубежденности, узкого эгоизма, невежества и суеверия; его порождают и представления о том, что приносит плоды, а что нет. Мы, как-никак, помним о неудавшихся революциях, об океанах крови, приведших не в царство любви, но лишь к большей крови и большим страданиям. Мы резонно ощущаем, что искусство управлять обществом и изменять его отличается и от эрудиции гуманитария, и от знаний естествоиспытателя; что политический гений, в отличие от гения науки, не может передать свои знания напрямую, не может научить специфическому набору правил, не может сформулировать какие бы то ни было утверждения в такой форме, в какой их легко усвоить (чтобы не пришлось их устанавливать заново), или научить такому методу, который мог бы использовать любой компетентный специалист. Искусство политики, мудрость государственного мужа — скорее в понимании, чем в знании, то есть в таком знакомстве со значимыми фактами, которое позволяет рассказать нам, что к чему подходит: что можно делать в данных обстоятельствах,

какие средства хороши и до какой степени. Он не обязан объяснять, откуда это знает и даже что именно он знает. Почему мы отличаем императора Августа, Генриха IV, Ришелье, Вашингтона или Кавура от Иоанна Лейденского, Иосифа II, Робеспьера, Гитлера или Сталина, не менее замечательных в своем роде? Откуда они знали, что и когда делать? Почему их труд не пропал, а труды не менее решительных, знающих, бесстрашных деятелей рассыпались, оставив по себе лишь неисчислимые страдания?

Стоит нам спросить, что это за секрет, как мы увидим, что его просто быть не может. Мы хотим узнать, что за ключ был у этих людей, а на самом деле таких ключей не бывает. Ботаника — наука, а садоводство нет. Когда видна лишь поверхность, наши действия будут успешны, если нам повезет, но не только; нужно и «смотреть вглубь», как-то понимать отношение «верхнего» уровня к «нижним», полуинстинктивно интегрировать бесконечно малые величины, из которых состоит частная и общественная жизнь (о них прекрасно сказал Толстой в эпилоге «Войны и мира»). Тут участвует все — наблюдательность, знание фактов, а главное, опыт. Благодаря им мы говорим о чувстве своевременности, способности ощущать нужды и возможности людей, политической или исторической гениальности, короче, о некоей мудрости, дающей возможность управлять своей собственной жизнью или соотносить цели со средствами. Как обнаружил Фауст, простое знание фактов — учение, наука — с этим отнюдь не совпадает. Да, здесь тоже бывают пробы и ошибки; дедукция и индукция в их каноническом смысле и то, что Карл Поппер называл гипотетикодедуктивным методом, играют здесь большую роль. Но есть и импровизация, игра на слух, способность оценить положение. Мы знаем, когда надо вскочить, а когда остаться на месте, а этого не заменишь ни формулой, ни патентованным средством, ни общим рецептом, ни умением свести конкретную ситуацию к общему закону[15].

Рационалистов XVIII столетия часто и небезосновательно обвиняли в пренебрежении истиной. Действительно, они считали, что феномены социальной и индивидуальной жизни можно вывести из начальных условий и научных законов, подобно движению небесных тел в системе Ньютона, не замечая, как велик разрыв между простотой обобщения и сложностью конкретного факта. Однако многие критики грешили тем же самым. Конечно, Гельвеций, Робеспьер, Конт и Ленин ошибались, полагая, что прикладная наука излечит все болезни человечества. Но Берк, де Местр, Толстой и Элиот, которые понимали их неправоту, сами склонялись к тому, что, хотя ключ науки ничего не открывает,

все-таки можно раскрыть тайну, если опираться на традицию, на откровение и веру, на «органичное» мировоззрение, на простую жизнь и простое благочестие; словом, на прозреваемое ими скрытое течение христианской цивилизации. Однако, если мы правы, все это в принципе неверно. Чувство реальности ничем не заменишь[16]. Многие виды деятельности могут вводить в него, подобно тому как археология и палеография вводят в историю. Историки и люди действия получают информацию из всех доступных им источников. Научные, статистические методы и мельчайшие биографические подробности очень важны, они усиливают ощущение, что все со всем связано. Если их совсем нет, мы просто ничего не знаем. И все-таки чувство реальности или истории, позволяющее обнаруживать связи между настоящими вещами и людьми, предполагает, что мы знаем частности; теории же имеют дело с общими качествами и идеализированными сущностями.

Это понимали многие мыслители, но только Гегель попытался соединить оба метода, говоря об универсальном как о «конкретном», отвергая современную ему науку за ее абстрактность и отстаивая возможность иной, во всех отношениях высшей науки, которая, оставаясь общей, позволила бы ученому (т. е. метафизику) мыслить, безошибочно продвигаясь к самой сути конкретного и частного — реальной ситуации, которую он смог бы понять во всей ее сложности и полноте так же ясно и всесторонне, так же наглядно и достоверно, как понимает жесткие дедуктивные системы. Этот чудовищный парадокс позволил думать, что такие противоречия, как формальное и материальное; теория и практика; дедукция и непосредственное знакомство; «здесь и сейчас» (реальная ситуация) и «там и тогда», отделенное от нее временем и пространством; мысль и наблюдение; реальный опыт и обобщение; субъект и объект; слова и вещи, — что противоречия эти едины, неделимы и подвластны запредельной мудрости, Geist[17], осознающему самого себя. Тогда не нужны убогие и жалкие попытки рассматривать фрагменты реальности поодиночке или, что еще хуже, рассматривать их так, словно каждый из них содержит в себе целое. И все же, пытаясь разрубить узел посредством эффектного фокуса, Гегель помог разоблачить непомерные амбиции позитивизма, утверждавшего, что всякое знание можно получить методами естественных наук, сведенными в систему общих утверждений, охватывающих мироздание.

Из такого позитивизма вышли многие наши утопии. Что мы имеем в виду, называя мыслителя утопистом или обвиняя историка в том, что он трактует события нереалистично? В конце

концов, ни один современный утопист не отрицает законов физики; скажем, все они признают закон всемирного тяготения. Против чего же согрешили приверженцы описанных выше систем? Не против законов социологии, их пока очень немного, тут не помогают даже самые мягкие, самые импрессионистические методы. Чрезмерная вера в такие законы часто свидетельствует о недостатке реализма, что проявляется всякий раз, когда люди действия, благополучно не замечая их, сметают с пути очередную социологическую модель. Справедливей сказать, что утопист полагает, будто можно следовать некоторому курсу, которому на самом деле следовать нельзя, и отстаивает эту мысль, исходя из теоретических предпосылок, вопреки «конкретному» свидетельству «фактов». Именно это имели в виду Наполеон и Бисмарк, когда бранили спекулятивные теории.

Какие же факты противостоят нашим желаниям? Почему здравомыслящие люди считают вполне привлекательные схемы нежизнеспособными, а тех, кто все-таки пытается эти схемы осуществить, — неразумными теоретиками, слепыми утопистами? Споря о том, что можно сделать, а что нет, мы часто говорим, что тот или иной план «непременно провалится», поскольку основан на предположении, будто воля каких-то людей смогла бы этот план осуществить, тогда как на самом деле их разбили бы и уничтожили гораздо более могущественные силы. О каких же силах идет речь? О тех, значение которых, по-видимому, понимали Бисмарк, лорд Солсбери или Авраам Линкольн, в отличие от фанатиков, ослепленных теориями.

По меньшей мере один из ответов — безусловно, неверный — и заключается в том, что Бисмарк понимал такие законы и по сравнению с фанатиками был тем же, кем были Ньютон или Дарвин пр сравнению с астрологами и алхимиками. Это не так. Если бы мы знали законы, управляющие социальной и личной жизнью, мы бы могли соответственно действовать, пользуемся же мы другими известными законами, побеждая природу. Однако у нас нет именно такой надежной социальной техники. Никто всерьез не предполагает, что Бисмарк знал больше законов социальной динамики или разбирался в них лучше, чем, скажем, Конт. Именно потому, что Конт в них верил, а Уильям Джеймс — нет, Конта и обвинили в утопизме. Когда мы называем процесс неотвратимым, предостерегая людей от того, чтобы они противопоставляли свою волю исторической ситуации, которую им не изменить, или не изменить так, как хотелось бы, мы не имеем в виду, что знаем факты и законы. Мы их не знаем; но помимо фактов, на которые указывают потенциальные реформаторы, учитываем темную массу факторов, ощущаем их

направление, хотя и не можем четко сформулировать связи между ними. Любая попытка действовать так, словно все решают ясно различимые факторы «верхнего уровня», и пренебрегать «нижними» приведет реформатора к неудаче или даже к неожиданной катастрофе. Когда мы говорим, что только утописты тщатся перевернуть институты, изменить природу людей или государств, мы исходим не из того, что существуют известные законы, которые утопист упрямо отрицает, но из того, что он считает полным и всеохватывающим свое ограниченное знание. Вместо того чтобы понять и признать крайнюю ограниченность наших знаний, а также то, что, даже как-то зная отношения между явным и неявным, нельзя сформулировать их в виде законов или обобщений, реформаторы делают вид, будто знают все необходимое, и уверенно движутся в прозрачной среде, имея под рукой аккуратно разложенные факты и законы, а не идут на ощупь в полумраке. Одни видят чуть дальше других, но никто не может видеть дальше определенной точки. Словно рулевой в тумане, мы вынуждены полагаться на общее представление о том, где находимся и как плыть в этих водах в такую погоду, пользуясь картами, которые составили в другое время другие люди, применявшие свои условные обозначения, и инструментами, которые дают лишь очень общие сведения. Едва ли не самая большая и фатальная ошибка великих созидателей систем, живших в XIX столетии, последователей Гегеля, Конта и, прежде всего, многочисленных марксистских сект, — в предположении, что, называя что-нибудь неизбежным, мы указываем на существование некоторого закона. В естественных науках понятие неизбежности используется редко, но там отождествление неизбежного и закономерного может быть правомерно и, во всяком случае, никому не причинит вреда. В сфере человеческих отношений все, видимо, не так. Мы говорим об обстоятельствах непреодолимой силы, но не о «железном законе». Мы говорим, что знаем о ситуации слишком мало, а о многом лишь смутно догадываемся, что нашей воли и наших возможностей недостаточно для того, чтобы справиться с неизвестными факторами, опасными именно потому, что они с трудом поддаются анализу. Мы справедливо восхищаемся государственными деятелями, которые, не претендуя на лавры открывателей законов, способны лучше других реализовать свои планы, поскольку лучше чувствуют контуры таких факторов, а также возможный результат их воздействия на ту или иную ситуацию. Эти государственные деятели могут определить, как повлияют те или иные намеренные действия на конкретную ткань событий. Они оценивают, до какой степени они сами или другие

могут своими действиями или своей волей, без помощи законов или теорий, изменить то, что образовано сплетением многих нитей; ведь факторы эти ниже уровня ясной видимости, они слишком сложны, слишком неуловимы. Их очень много; их не отольешь в изящную форму естественных законов, которые можно вывести с помощью дедукции и формализовать с помощью математики. Они «грозны», «неумолимы», «неотвратимы» именно потому, что ткань их непрозрачна. Мы не можем точно определить, насколько пластичной она окажется, поскольку любые попытки на нее воздействовать сопряжены с непредсказуемым риском. Все было бы совсем иначе, если бы существовали социальные законы и мы бы знали их, как и то, что с ними согласуется.

Уравнение, утверждающее, что сложная среда, в которой мы живем, подчиняется объективным и точным законам, противоречит нашему обычному опыту. Для марксистов, да и для всех, кто верит, что социальная или индивидуальная жизнь полностью детерминирована принципиально познаваемыми законами, люди слабее, чем они предполагали в своей донаучной гордыне; они вычислимы и сами способны на всеведение. Однако, когда мы (особенно историки или люди действия) думаем о себе, то есть имеем дело с конкретными людьми, вещами или фактами, мы видим совершенно иную картину: человек подчиняется немногим законам природы, а вот совершает ошибки, терпит поражения, мучает других не потому, что не знает социальных законов, но в основном потому, что не может предсказать последствия чужих действий. Особенно преуспевают те, кто (помимо удачи, без которой, видимо, не обойтись) наделен силой воли и способностью оценивать конкретные ситуации, не прибегая ни к средствам науки, ни к обобщениям, а потому свободен, иногда силен и во многом невежествен, что прямо противоположно научной точке зрения, согласно которой люди слабы, детерминированы и потенциально всеведущи.

Научную точку зрения никак не согласуешь с жизнью, какой мы ее видим, и потому мы с таким подозрением относимся к попыткам ученых делать обобщения об истории или политике. Обычно их обвиняют в глупости, доктринерстве и утопизме. Дело в том, что все реформы, исходящие из этих обобщений, как справа, так и слева, не принимают во внимание единственный метод, когда-либо приводивший к практическим результатам, плохим или хорошим. Только он, этот метод, ведет к открытиям, отвечая на важнейшие для историка вопросы: что делает человек и что с ним делают? Почему и как все это происходит? Точка зрения, подразумевающая, что ответы можно получить,

сформулировав общие законы и с их помощью точно предсказав будущее людей и обществ, привела к ошибкам и в теории, и на практике. Именно она породила фантастические псевдонаучные исторические системы и теории поведения — абстрактные, формальные, пренебрегающие фактами, именно она привела к революциям, войнам, идеологическим кампаниям, основанным на догматической уверенности в конечном результате, — к чудовищным ошибкам, стоившим жизни, свободы и счастья огромному множеству невинных людей.

ЕСТЕСТВЕННАЯ ЛИ НАУКА ИСТОРИЯ?
«The Concept of Scientific History» © Isaiah Berlin 1960
пер. И. Свердлова

История, по Аристотелю, это рассказ о том, что случилось с тем или иным человеком, а также о том, что тот или иной человек совершил. В еще более широком смысле, история — это то, чем занимаются историки. В таком случае можем ли мы сказать, что история — это естественная наука, в том смысле, в каком естественными науками считаются, к примеру, физика, биология и психология? А если нет, то стоит ли истории стремиться ею стать? И снова, если нет, то почему? В чем причина — в известной слабости человека или ограниченности его способностей, в самой природе предмета истории или в смешении понятий «история» и «естественная наука»? Эти вопросы занимали умы философов и философски настроенных историков как минимум с начала XIX в., то есть с тех пор, как человечество озаботилось отысканием целей и логики своей ученой деятельности. Но еще за два века до того Декарт отказывал истории в праве называться серьезным занятием. Те, кто принимал картезианский критерий рациональности, могли спросить, где и как отыскать им ясные и понятные элементы, из которых составлены положения исторической науки и на которые эти положения могут быть разложены; где определения, где правила логических преобразований, правила вывода, доказанные теоремы? Оказывалось, что пестрая смесь из воспоминаний и рассказов путешественников, басен и записей хронистов, размышлений на тему морали и просто сплетен — всего лишь безобидный способ с интересом провести время, и серьезный человек, поставивший целью своей жизни искать то единственное, что имеет смысл искать, — истину, соответствующую принципам и правилам, которые одни гарантируют научную обоснованность, вынужден считать занятия историей ниже своего достоинства.

Со времен провозглашения этой доктрины, определявшей, что наука, а что не наука, любой человек, позволявший себе задумываться о природе истории, подпадал под действие картезианского приговора. Иные пытались показать, что историю

можно «ввести в приличное общество», придав ей свойства естественных наук, ошеломляющий успех и престиж которых в XVII в. заставлял считать, что их использование приносит плоды везде, где только применимы их методы; иные и прямо провозглашали историю наукой, но наукой в некотором ином смысле, наукой со своими собственными методами и канонами, не менее строгими, возможно, чем каноны естественных наук, но базирующимися на других принципах; третьи гордо заявляли, что история и в самом деле субъективна, импрессионистична, что ее не заставишь быть строгой, что она — своего рода литература или воплощение личных, классовых, церковных, национальных взглядов, что она — форма самовыражения и что в этом ее гордость и raison d'être[18]. Она не пытается быть всеобщей и истинной независимо от времени, ее лучше рассматривать как толкование событий прошлого ради потребностей настоящего или как философию жизни, но только не как науку. Наконец, четвертые пытались провести различия между социологией, то есть наукой в своем праве, и историей, то есть искусством или чем-то совершенно особым, не наукой и не искусством, но дисциплиной со своей собственной структурой и целями, которые непонятны тем, кто пытается проводить ложные аналогии между ней и другими интеллектуальными занятиями.

Как бы то ни было, логика исторической мысли и действенность ее методов не стали центральной проблемой для ведущих логиков современности. Причины этого просты и понятны. Но все же удивительно, что философы посвящают большую часть своего времени размышлениям над такими науками, как математическая физика, о предмете которой лишь немногие из них имеют сколько-нибудь подробное представление, и совершенно игнорируют историю и прочие гуманитарные науки, с которыми они достаточно подробно знакомились, когда учились.

Чем бы ни объяснялось такое положение вещей, нетрудно понять, почему во все времена столь сильно было стремление смотреть на историю как на естественную науку: потому, что она работает, или хочет работать, с фактами. А самый эффективный метод установить, открыть и вывести факты — метод естественно-научный. Это единственная область человеческого опыта, в которой достигнут несомненный прогресс, по крайней мере в Новое время. Совершенно естественно, что методы, доказавшие свою эффективность и авторитет в одной области, хочется применить к другой, где нет единства и согласия специалистов. Весь современный эмпиризм отличало такое желание. История — это рассказ о том, что случилось с людьми и

что эти люди совершили. Человек, в сущности, — трехмерный объект, передвигающийся в пространстве и времени, подчиняющийся законам природы; значит, его телесные потребности можно изучать точно так же, как потребности других животных. Ему, прежде всего, нужно питаться, размножаться, укрываться от враждебной среды. Эти биологические или физиологические потребности, кажется, не претерпели значительных изменений за последний миллион лет, стало быть, законы их взаимодействия друг с другом и со средой, в которой живет человек, можно, в принципе, изучить методами биологических или, возможно, психологических наук. Особенно касается это коллективных действий, которые инициирует не отдельный человек, а коллектив; именно они, как подчеркивала культурно-историческая школа со времен Боссюэ и Вико, имеют решающее влияние на повседневную жизнь и могут быть объяснены с чисто механистических позиций как силовые поля или как причинные или функциональные корреляции человеческой деятельности и других природных процессов. Если мы отыщем набор законов природы, соединяющих, с одной стороны, биологические и физиологические состояния и процессы, протекающие в человеке, а с другой — столь же наблюдаемые шаблоны человеческих действий, а в более широком смысле — действий социальных, и установим рациональную систему регулярностей, выводимую из сравнительно малого числа общих законов (вроде той, которую Ньютон, как считается, установил в физике), то мы получим не что иное, как науку о человеческом поведении. Тогда мы сможем игнорировать или, как минимум, считать вторичными такие феномены, как чувства, мысли, желания, из которых вроде бы и состоит человеческая жизнь, но которые нельзя точно измерить. Если бы эти феномены могли рассматриваться как побочные результаты других процессов, с научной точки зрения более наблюдаемых и измеримых, то мы смогли бы предсказывать (о чем еще мечтать настоящей науке?) общественное поведение людей, не привлекая размытых и неясных данных интроспекции. Тогда бы мы имели дело с естественными науками о психике и обществе, возникновение которых предсказывали еще материалисты французского Просвещения, особенно Кондильяк и Кондорсе, их последователи XIX в. — Конт, Бокль, Спенсер, Тэн, а за ними — множество бихевиористов, позитивистов и «физикалистов».

К какому же типу наук относилась бы тогда история? Традиционно науки подразделяют на индуктивные и дедуктивные. Если наука не скажет прямо, что ей известны

исходные пропозиции и правила, выведенные не из наблюдения, но из интуитивного или дарованного свыше знания, законы, управляющие поведением людей и устанавливающие людям цели, или даже цели их творца (а со Средних веков ни один историк не претендовал на такое знание, по крайней мере открыто), — наука эта не может быть полностью дедуктивной. Что же, мы имеем дело с индуктивной наукой? Ставить на людях опыты сколько-нибудь значительного масштаба невозможно, и ученый тем самым вынужден основываться на наблюдении. Однако это препятствие не испугало астрономов и геологов, которые сумели превратить свои занятия в полноценные науки; поэтому механицисты XVIII в. с уверенностью ждали часа, когда к человеческому поведению приложат методы математических наук, развеяв такие мифы, как откровение, внутренний свет, личный бог, бесплотная душа, свобода воли, а все социальные проблемы решит научная социология, которая будет так же ясно и четко предсказывать поведение человека, как, по словам Кондорсе[19], науки, занимающиеся сообществами пчел и бобров, предсказывают их поведение. Уже в XIX в. эти ожидания считали чересчур оптимистичными. Стало ясно, что методы и принципы механицистов неприменимы к развитию и изменению, и, приняв на вооружение более сложные виталистские или эволюционистские категории, наука отделила методы биологии от методов чистой физики. Использование первых, несомненно, более естественно, когда изучаешь поведение и развитие человека. В XX в. психология приняла на себя ту роль, которую в предыдущем столетии играла биология, а ее методы и открытия, касавшиеся как индивидуумов, так и социальных групп, изменили, в свою очередь, нашу точку зрения на историю.

Почему же истории пришлось прождать столько веков, прежде чем стать наукой? Бокль, который с особенным пылом верил в «науку историю», объяснял это тем простым фактом, что историки просто глупее математиков, физиков и химиков. Он говорил, что быстрее всех развивались те науки, которые с самого своего возникновения привлекали внимание умных людей, чьи успехи, в свою очередь, привлекали к таким наукам и других мудрецов. Другими словами, если бы умы такого масштаба, как Галилей или Ньютон, Лаплас или Фарадей, посвятили жизнь наведению порядка в бесформенной массе фактов и слухов, которую представляла собой история, то в скорейшем времени эта область знания была восстановлена в правах и стала бы ясной, прочной, четкой, продуктивной наукой[20]. Иначе и не мог говорить человек, очарованный фантастическим прогрессом естественных наук своей эпохи. Даже скептики вроде Тэна и

Ренана во Франции, не говоря уже о таких поистине страстных позитивистах, как Конт и, в некоторых работах, Энгельс и Плеханов, думали так же, как Бокль. Лишь немногие их мечты сбылись. Небесполезно задать вопрос: почему так случилось?

Прежде чем мы попытаемся на него ответить, рассмотрим еще два источника веры в то, что история может стать естественной наукой. На первый лучше всего намекнуть посредством метафор, которыми пользовались все образованные люди, по крайней мере, с XIX в. Когда мы говорим о законах, действующих в реальности и в воображаемом мире, мы чаще всего замечаем, что вторые опровергаются «железной логикой фактов» или «колесами истории», которые не остановишь. Мы говорим, что бесполезно противостоять «историческим силам», нельзя «повернуть время вспять», «вернуть прошлое»; говорим о юности, зрелости и угасании народов или культур, о течении общественных процессов, о подъемах и падениях наций. Все эти слова передают представление о том, что существует некоторый жестко зафиксированный временной порядок — «река времен», по которой мы плывем и силе течения которой мы волей-неволей должны подчиняться. Нам мерещится некий эскалатор, создали его не мы, но он нас несет, подчиняясь, видимо, какому-то закону природы, который управляет тем, какие и в каком порядке случаются события, — в данном случае события человеческой жизни, человеческие деяния и чаяния. Пусть эти слова — метафоры, пусть они обманчивы, но все же они указывают на категории и концепты, в рамках которых мы и говорим именно об объективно существующем «потоке истории», о котором ни за что на свете нельзя забывать. Тут уже легко сделать следующий шаг и заявить, что для любого явления, которое демонстрирует известную повторяющуюся схему, можно сформулировать законы, объясняющие его регулярность. Система же таких законов — не что иное, как естественная наука.

Второй источник вышеупомянутой веры лежит еще глубже. Схемы развития или последовательности событий могут представляться как последовательность причин и следствий, которые может систематизировать естественная наука. Но иногда мы говорим, что что-то более глубокое, нежели эмпирическая связь (философы-идеалисты называют ее механической или внешней), придает единство формам или последовательным фазам, которые принимает существование рода человеческого. Мы говорим, например, что нелепо обвинять Ришелье в том, что он не поступал как Бисмарк, поскольку очевидно, что Ришелье и не мог поступать так, как человек, живший в Германии XIX века, и, наоборот, Бисмарк не мог достичь того, чего достиг Ришелье,

потому что у XVII в. были свои особенности, совершенно отличные от особенностей XVIII в., которые, в свою очередь, определили особенности века XIX. Тем самым мы утверждаем, что этот порядок — объективен, а те, кто не понимает, что возможное в одном веке и в одной ситуации совершенно невозможно в другом веке и в другой ситуации, упускают самое важное в том порядке, которому не просто подчиняется, но может или даже должно подчиняться развитие социальных отношений, человеческого разума, экономики и так далее. Мы считаем, что утверждение: «"Гамлет" написан при дворе Чингисхана во Внешней Монголии» — не просто ложно, но абсурдно, а тот, кто, зная все существенные факты о «Гамлете», всерьез в это верит, не ошибается, но просто сошел с ума; другими словами, мы отвергаем с ходу такую гипотезу — но почему? Что значит «это нелепо», «этого быть не может»? Есть ли у нас научные, то есть эмпирико-индуктивные, основания?

Мне кажется, что мы называем такие предположения абсурдными (а не просто невероятными или ложными) потому, что они противоречат не тому или иному факту или обобщению, известному нам, но базовым представлениям, всецело определяющим то, в каких терминах мы думаем о мире, — базовым категориям, которые определяют такие наши центральные концепты, как «человек», «общество», «история», «развитие», «варварство», «взросление», «цивилизация», и т. п. Эти представления могут оказаться ложными или вводить в заблуждение (как было, с точки зрения позитивистов или атеистов, с теологией или деизмом), но их не опровергнут опыт или наблюдение. Они погибают и меняются лишь под влиянием тех изменений в общем облике человека, его среды или культуры, способность объяснять которые и есть главная задача всякой истории идей (и, в сущности, истории в целом).

То, о чем я веду речь, — глубоко запрятанное, широко распространенное с древних времен *Weltanschauung*[21], представление, что те или иные события, случаются в том или ином порядке. Мы принимаем это на веру, хотя, конечно, нет никаких гарантий, что тут скрывается истина. Оснований у нас несколько. Сам вертикальный порядок подсказывает нам, что события или социальные институты, скажем, XIV в. существовали до аналогичных событий и социальных институтов XVI в., и не просто так, а в силу необходимости (что бы мы под этим ни подразумевали): более того, они определили события и социальные институты XVI в. Если кто-то считает, что пьесы Шекспира написаны раньше, чем поэмы Данте, или что XV века вообще не было, а XVI шел сразу за XIV, мы сочтем, что он

страдает известным недугом, качественно отличным от простой необразованности или неверной методики, который, к тому же, гораздо сложнее излечить. Говорим мы и о горизонтальном порядке, о взаимосвязанности разных аспектов на одной и той же стадии культурного развития. Заметили его немецкие философы культуры — такие антимеханицисты, как Гердер и его ученики (а до них Вико). Речь идет о «чувстве истории», то есть осознании, что, например, такое-то устройство права «внутренним образом связано» или даже едино с таким-то типом экономической деятельности, такой-то этикой, таким-то стилем письма, танца или богослужения. Именно благодаря этому чувству (какова бы ни была его природа) мы сознаем, что те или иные проявления человеческого духа принадлежат к данной эпохе, данной нации, данной культуре, хотя проявления эти могут быть несхожи друг с другом, как способ, которым человек пишет буквы на бумаге, несхож с оборотом земли в государстве, где этот человек живет. Без этого чувства, этой способности слова, вроде «типичный» или «нормальный», «несходство» или «анахронизм», не имели бы никакого смысла: мы не смогли бы говорить об истории того или иного социального института как о «понятной схеме развития», относить то или иное произведение искусства к той или иной эпохе или цивилизации и, в конце концов, понимать и объяснять, как одна фаза развития цивилизации «порождает» или «определяет» другую. Способность увидеть, что неизменно и едино в потоке изменений (философы-идеалисты, вероятно, сильно преувеличивали его объем), также играет решающую роль в том, что у нас есть эта самая концепция неизменных тенденций, однонаправленного течения истории. От такой концепции очень легко перейти к представлению (истинность которого гораздо труднее доказать), что все неизменное неизменно лишь потому, что подчиняется некоторым законам, а то, что подчиняется законам, может изучать наука.

Вот некоторые из многих факторов, заставлявших людей желать, чтобы история стала естественной наукой. Казалось бы, в XIX в. все было готово для этого чудесного превращения, — еще немного, и новая могучая наука положит конец хаотическому собиранию фактов, предположений и методов «научного тыка», о которых с таким презрением говорил Декарт и очарованные его научным мышлением последователи. Все было готово, но ничего существенного не произошло. Не был сформулирован ни один закон, даже сколько-нибудь верный принцип, согласно которому историк, зная изначальные условия, мог бы вывести, что случится в будущем или что было в прошлом. *Чертежи великой машины, которая избавит историков от их тяжких трудов — поисков*

факта за фактом, объединения фактов в правдоподобную теорию, — оставались в воображении сумасшедших изобретателей. Великолепный инструмент, который, предоставь ему нужную информацию, сам бы систематизировал ее, сам бы делал нужные выводы и предлагал нужные объяснения, устраняя нужду в неточных, старомодных, ручных орудиях, с помощью которых историки, обливаясь потом, раскапывают безвозвратно ушедшее прошлое, оставался игрой воображения, подобно вечному двигателю. Ни психологи, ни социологи, ни амбициозный Конт, ни более скромный Вундт, никто не смог его создать; «номотетическая» наука — система законов и правил, в соответствии с которой нужно структурировать факты, чтобы возникло новое знание, — умерла, не родившись.

Одним из свойств естественной науки с полным правом считается способность ее к предсказанию, или для истории — послесказанию, заполнению пробелов в прошлом, порождению информации об эпохах и событиях, о которых мы не имеем прямых свидетельств, посредством экстраполяции, производимой в соответствии с теми или иными законами и правилами. Подобный метод применяется в археологии и палеонтологии, когда есть большие пробелы в знании и нет более достоверного пути к истине через прямые свидетельства. В археологии мы совершаем попытки связать наши знания об одном периоде с нашими знаниями о другом, предполагая, что должно было или, по крайней мере, могло произойти, чтобы одна фаза перешла в другую через множество промежуточных. Однако этот метод считают не слишком надежным, и к нему не прибегают, если можно хоть как-то обнаружить прямые свидетельства (в каком бы смысле это ни понимали), на которых и стоит знание об исторической эпохе, в отличие от доисторической. И уж конечно никто не назовет его «научной заменой» поиску свидетельств.

Если предположить, что такую науку можно создать, какой была бы ее структура? Вероятно, она представляла бы собой систему причинно-следственных или функциональных отношений типа «когда или где А, тогда или там Б», в которой подставлялись бы даты и места. У этой науки были бы две формы — «теоретическая» и «прикладная». «Теоретическая» наука о социальной статике или социальной динамике, существование которой (пожалуй, чересчур оптимистично) провозглашал Герберт Спенсер, была бы тогда парой к «прикладной» истории, подобно тому как механика — пара к физике или, по крайней мере, как диагностика болезней — пара к анатомии. Если бы такая наука существовала, она бы совершила подлинную революцию в старой кустарной истории, механизировала бы ее,

как астрономия вывела из обихода допотопные методы звездочетов или как физика Ньютона заменила прежние космологии. Но такой науки нет. Прежде чем мы спросим, почему это так, вероятно, стоит рассмотреть различные аспекты, в которых история, как она писалась и как пишется по сию пору, отличается от естественных наук.

Позволю себе начать с того, что укажу на одно бросающееся в глаза различие между историей и естественными науками. Если в развитых естественных науках мы почитаем за благо больше полагаться на общие положения и законы, чем на данные тех или иных конкретных явлений (в самом деле, это же часть критерия рациональности), то в истории правило не действует. Вот простейший пример. Соображения здравого смысла заставляют нас сделать обобщение (я думаю, мы согласимся, что оно истинно): все нормальные жители этой планеты каждое утро могут видеть, как встает солнце. Предположим, что кто-то сказал нам, что как-то утром он, сколько ни пытался, этого не увидел. Поскольку, согласно правилам логики, единичное противоречие правилу означает несостоятельность правила в целом, человек этот счел, что истинность его тщательных наблюдений означает ложность не только доселе общепризнанного мнения (день чередуется с ночью), но и всего устройства небесной механики, да и всей физики, которая ставит своей целью объяснить причины этого явления. Такая удивительная мысль не покажется нам бесспорной. Прежде всего мы попытаемся сконструировать ad hoc объяснение, которое бы спасло нашу систему физики, хотя ее и поддерживают регулярные наблюдения, сделанные на протяжении веков, и выводы из них. Мы, наверное, могли бы сказать, что человек этот, скорее всего, смотрел не на ту часть неба, или солнце закрыли облака, или он отвлекся, или зажмурился, или спал, или бредил, или он неверно пользуется словами, или просто лжет, или шутит, или помешался. Будем предлагать и иные объяснения, согласующиеся с его наблюдением, но сохраняющие нашу систему физики как науки. Даже если мы выясним, что он сказал правду, неразумно сразу отказываться от физики, на создание которой человечество потратило столько усилий, мало того — неразумно даже пытаться ее менять. Конечно, если бы этот феномен повторялся и появлялись бы другие люди, которые никак не могли бы увидеть, как восходит солнце, то иные гипотезы или даже законы пришлось бы радикально менять, или полностью от них отказываться, или, наконец, заново выстраивать самый фундамент физики. Но мы бы согласились заняться этим только в самом крайнем случае. Если же, напротив, историк захотел бы

подвергнуть сомнению — или оспорить — то или иное индивидуальное свидетельство, например, что Наполеон при Аустерлице был в треуголке, только на том основании, что он верит в теорию или закон, согласно которым французские генералы и главы государства никогда не носили треуголок в бою, без сомнений, слова его не встретили бы сколько-нибудь единогласного одобрения его коллег. Да и любое действие, стремящееся дискредитировать то или иное приемлемое свидетельство (скажем, объявляя его поддельным или убеждая, что фраза о треуголке вставлена позже), вызывает подозрения в том, что оно хочет подогнать факты под какую-то теорию.

Я привел грубый и тривиальный пример. Нетрудно найти более хитрые случаи, когда историка обвиняли бы в том, что он подгоняет под теорию факты. Про таких историков говорят, что они рабы своих теорий, фанатики, сумасшедшие, что они страдают доктринерством, что они неверно толкуют или представляют факты, чтобы те согласовывались с их идеями, и тому подобное. Пагубное пристрастие к теории — доктринерство — худшее оскорбление для историка; но если так называть человека, работающего в естественной науке, он не станет обижаться. Если мы скажем, что физик действует строго в рамках теории, это никак не оскорбление. Мы можем сетовать на то, что его теория ложна или что он игнорирует существенные явления, но на самый факт того, что он пытается встроить факты в свою теорию, мы сетовать не можем — встраивать факты в теорию он и должен. Работа естествоиспытателя — быть теоретиком, формулировать доктрины. Конечно, он формулирует доктрины истинные, а не ложные, но так или иначе он их формулировать должен. Естественная наука не достойна своего имени, если она не представляет собой системную взаимосвязь различных теорий и доктрин, выстроенных на основании индукции, дедукции или иного метода (который, быть может, лучше в том или ином случае, но непременно логичен, рационален, легко проверяем и, наконец, продуктивен), и выстроенных лучшими людьми из тех, кто занимается этой естественной наукой. Кажется, ясно, что в случае истории мы придаем больший вес отдельным фактам, чем общим гипотезам, из которых эти факты можно дедуктивно вывести, как бы хорошо они ни были обоснованы. В естественной науке мы поступаем прямо противоположным образом: когда имеется противоречие, резоннее опираться на разумно обоснованную теорию, например теорию гравитации, чем на отдельные наблюдения. Одно это различие, каковы бы ни были его причины, должно априори внушить нам сомнение в успешности каких бы то ни было попыток провести чересчур

близкую аналогию между методами истории и методами естественных наук.

Мне возразят, что единственное логическое обоснование веры в отдельные факты должно покоиться на некоторых общих утверждениях и, таким образом, все равно сводится к индукции. Разве есть у нас другой способ проверить мнения об исторических фактах? Первое из этих положений истинно, другое же — нет, и смешение вносит путаницу. Не нужно долго размышлять, чтобы прийти к выводу, что все наше мышление основано на общих положениях. Любое мышление предполагает классификацию, а любая классификация базируется на общих положениях. Самое упоминание Наполеона, треуголки и битвы необходимо предполагает, что есть некоторые общие представления об объектах, которые обозначают эти слова. Более того, мои доводы относительно доверия к свидетельству очевидца или документальному свидетельству предполагают представления о степени надежности свидетельств и о пределах, в которых человеческое поведение различно или одинаково, — все эти представления, несомненно, общие. Но, во-первых, от мелких обобщений, с которыми мы сталкиваемся каждый день, употребляя те или иные слова, очень далеко до систематической структуры самой рудиментарной из наук[22], и, во-вторых, я уверен, например, что я не марсианский император, которому снится, что он — преподаватель на планете Земля, хотя исключительно сложно отыскать тут такой индуктивный способ доказательства, чтобы мои выводы не замыкались в порочный круг. Подавляющее большинство положений, на которых построена наша повседневная жизнь, также не пройдут этот тест. Вот и подавляющее большинство способов мышления, на которых основаны наши представления о мире и к которым мы вынуждены бы были прибегнуть, попроси нас кто-нибудь обосновать наши представления, совсем не сводится к формальным индуктивным или дедуктивным схемам или к их комбинациям. Если меня спросят, какие у меня основания считать, что я не на Марсе или что Наполеон существовал в действительности, а не был солнечным мифом, а я начну излагать те общие представления, из которых следуют эти выводы, и свидетельства, на которых они базируются, а потом свидетельства в поддержку этих свидетельств и так далее, то далеко мне уйти не удастся. Паутина слишком сложная элементов в ней слишком много, мало того, сами эти элементы еще надо выделить, что совсем нелегко, а потом еще один за одним проверить; каждый может при желании убедиться в этом на собственном опыте. Истинная причина, по которой я утверждаю, что я живу на Земле, а Наполеон I

существовал в действительности, заключается в том, что, согласившись с отрицанием этих истин, я отказался бы от слишком многого из того, что мы принимаем за данность. Любое наперед взятое обобщение можно проверить индуктивным или иным научным методом; но общая структура, канва, сотканная из поистине бесчисленных ниточек, для нас несомненна, и в принципе нет такой процедуры, которая могла бы подвергнуть сомнению всю схему целиком. Общая канва — то, с чего мы начинаем и чем заканчиваем. Нет никакой Архимедовой точки опоры, откуда мы могли бы обозреть эту канву и вынести суждение о ней. Мы можем проверить одну ее часть по другой, но проверить все целиком мы не можем. Когда человечество отказалось от представления, что Земля плоская, многие другие представления, основанные на «здравом смысле», были ниспровергнуты; многие — но не все, ото всех сразу в принципе нельзя отказаться. Тогда не осталось бы ничего, что можно было бы назвать мышлением или критикой.

Именно это осознание общей канвы опыта — осознание на уровне самых основных вещей — залагает основу знаний и само не может стать объектом дедукции или индукции, потому что оба эти метода тоже на нем базируются. Любое утверждение или набор утверждений можно поколебать в терминах другого утверждения или набора утверждений, истинность которых в момент проверки не подвергается сомнению; позже, в другой момент, можно поколебать и вторые, но все одновременно поколебать нельзя. Меня не лишишь всех моих верований сразу. Даже если почва под одной моей ногой проседает, другая нога должна прочно стоять на земле, по крайней мере некоторое время; иначе невозможно ни мыслить, ни общаться. Именно эту систему самых общих положений, известную под именем здравого смысла, историки и должны принимать за данность в гораздо большей степени, чем ученые-естественники; более того, за данность им приходится принимать очень значительную часть этой системы, поскольку предмет их науки в неизмеримо меньшей степени, чем предмет наук естественных, можно от этой системы абстрагировать.

Подойдем к этому же с другой стороны. Естественные науки представляют собой по большей части набор логически связанных законов, регулирующих поведение объектов реальной действительности. В известных случаях эти обобщения можно представить в виде идеальной модели — воображаемого мира, характеристики которого по определению те, которые должны быть, если объект, который представляет данная идеальная модель, подчиняется законам этой модели и, более того, в целом

описывается через свое подчинение этим законам, то есть состоит лишь из того, что эти законы воплощает. Такие модели или дедуктивные схемы лучше всего иллюстрируют закон, который мы пытаемся приложить к реальности; объекты ее в этом случае описываются в терминах отклонения от идеальной модели. Степень, в которой эти отклонения могут быть систематически описаны, а также простота модели и масштабы ее приложимости в основном и определяют, успешна или неуспешна та или иная наука. Электрон, хромосома, Эдипов комплекс, идеальная конкуренция, идеальная демократия — примеры идеальных моделей, удобных и полезных в той мере, в какой реальное поведение реальных объектов реальной действительности можно с достаточной точностью описать как отклонение от них. Именно с этой целью модель и конструируется, и если ее полезность прямо пропорциональна степени, она успешно служит этой цели.

Искать такие модели или дедуктивные схемы в обычных работах по истории — занятие бесполезное. Их там нет хотя бы потому, что наиболее общие положения, из которых такие модели можно бы составить, просто не сформулируешь.

Общие понятия, используемые по необходимости историками, — государство, развитие, революция, общественное мнение, экономический рост, политическая власть, — конечно, часть общих положений, но таких, масштаб и надежность которых неизмеримо меньше масштаба и надежности положений, формулируемых даже наименее разработанными естественными науками. У историков они часто оказываются тавтологичными, а иногда размытыми и неточными, например: «власть развращает», «за каждой революцией следует реакция», «изменения в экономической жизни вызывают появление новых форм музыки и изобразительного искусства». Если у нас есть исходные данные — скажем, нам известно, что «Кромвель сосредоточил в своих руках большую власть», «в 1917 году в России произошла революция», «Соединенные Штаты Америки пережили период радикальной индустриализации», — едва ли мы сможем на их основании сделать сколько-нибудь значимые исторические или социологические выводы с помощью приведенных выше общих положений. Нам не хватает здесь взаимосвязанной системы обобщений, которой бы смог воспользоваться и электронный мозг, механически применив ее к той или иной релевантной ситуации. Историческое мышление гораздо больше напоминает работу здравого смысла, когда мы переплетаем друг с другом различные, изначально логически независимые концепты и общие положения и стараемся применить их к той или иной ситуации в меру наших способностей. Способность это сделать —

переплести, применить — есть некое умение, эмпирическая хитрость (иногда ее называют способностью суждения), которой производители электронного мозга этот мозг обучить не могут.

Здесь могут заметить, что таинственная способность взвесить или оценить ситуацию, искусство диагноза и прогноза не уникальны, они используются не только в истории и других гуманитарных науках, и даже не только в повседневном мышлении и выборе. И в естественных науках способность понять, какая теория поможет решить проблему, а также способность применить (порой — с драматическими последствиями) ту или иную теорию к тем или иным данным, не имеющим, на первый взгляд, никакого к ней отношения, свойственны одаренным исследователям, а иногда в такой степени, что речь заходит о гениальности. Так или иначе, эти способности тоже нельзя сообщить машинам. Да, конечно; но существует значительная разница между методами объяснения и логического обоснования, применяемыми в естественных и гуманитарных науках, которая и поможет нам указать на различия этих наук. В хорошо написанной естественнонаучной работе — например, в учебнике по физике или биологии (я не имею в виду спекулятивные и импрессионистские зарисовки) — все логические связи между положениями очевидны, или, по крайней мере, один вывод следует из другого. Иначе говоря, выводы можно вывести из посылок или по правилам вывода — в этом случае их истинность доказана, или по иным соглашениям, когда истинность колеблется в тех или иных вероятностных пределах, которые в науках, пользующихся статистическими методами, можно определить с достаточной степенью точности. Даже если автор работы и не пользуется символами «следовательно», «отсюда выводим, что» и т. п., любое рассуждение в математике, физике или другой развитой естественной науке (когда оно хорошо проработано) обладает ясной логической структурой, сообщаемой ему самим смыслом и порядком утверждений, входящих в него. Что касается утверждений, которые не доказываются, то они таковы или должны быть такими, что их истинность или вероятность при желании можно вывести с помощью общепризнанных логических процедур из других данных, которые экспериментально проверили и признали все главные специалисты в данной области. Так обстоит дело в естественных науках, но ничего подобного мы не обнаружим даже в лучших, самых убедительных, самых обоснованных работах по истории. Любой человек, я думаю, который захотел бы заняться историей вплотную, сразу бы отметил, как много в исторических трудах фраз типа

«неудивительно, что», «поэтому совершенно естественно», «неизбежные последствия не замедлили наступить», «события следовали своей неумолимой логике», «в данной ситуации», «от этого было совсем недалеко до», приправленных к тому же почти незаметными предательскими словами вроде «таким образом», «следовательно» или «наконец». Если мы вдруг изымем из исторических учебников все эти мостики, то, я думаю, не будет большим преувеличением сказать, что логические переходы между фактами станут гораздо менее логичными. Простое соположение событий или фактов иногда покажется вообще нелепым, и лучшие из положений наших лучших историков (а кстати, и адвокатов) начнут казаться — по крайней мере, людям, воспитанным на логике естественных наук, — совсем не такими уж неопровержимыми.

Я не пытаюсь утверждать, что гуманитарные науки, в особенности история, обманывают читателя, маскируясь под науку внешними признаками логичности; я просто говорю, что сила этих удобных и необходимых связок «потому что» не одинакова в этих двух сферах знания. У каждой есть свои собственные, законные функции, они параллельны, и сложности возникают лишь тогда, когда мы пытаемся утверждать, что они идентичны. Надеюсь, это станет еще яснее, если мы посвятим моему предположению больше времени.

Предположим, что некий историк решил открыть и объяснить устройство некоего масштабного исторического явления, скажем, войны или революции, и его заставляют сформулировать те законы и общие положения, которые (по крайней мере, в теории) оправдали бы тот факт, что он все время пользуется логическими связками «а значит», «а потому», «отсюда неизбежно следует», «из этой точки уже нельзя было вернуться к» и т. п. Как бы он ответил? Вероятно, он не очень уверенно предъявил бы некоторые общие положения о влиянии окружающей среды или какой-нибудь ситуации — неурожая, падения курса, национального унижения — на людей в целом и на отдельные группы. Возможно, он бы говорил о влиянии интересов того или иного класса или рода, о влиянии религиозных убеждений или политических традиций. Но если бы его попросили предоставить доказательства этих общих положений и, услышав вымученный ответ, сказали бы ему, что ни одна уважающая себя естественная наука не согласилась бы оперировать такими размытыми, необработанными и, что хуже всего, ничтожными фактами, да еще так произвольно отбирать эти факты и делать из них выводы, он (если он честный человек), конечно, не стал бы говорить, что пользуется методами настоящей естественной науки.

Иные могли бы сказать ему, что не все гуманитарные науки пребывают в плачевном состоянии; например, есть дисциплины (из них известней всего экономика), где существует что-то, напоминающее научные методы. В экономике, несомненно, многие понятия можно определить с достаточной точностью; там можно четко отграничить друг от друга определения, гипотезы и индуктивные обобщения, эмпирические данные и выводы, сделанные на основании этих данных, модель и реальность, к которой эта модель применяется, результаты наблюдений и результаты экстраполяции, и так далее. Хорошо, предположим, все это предъявили несчастному историку, который, как слепой, блуждает в своем темном лесу. Но если он попытается последовать совету и применит к своей науке аппарат, рекомендованный к использованию метафизиками или позитивистами, занимавшимися разысканиями исторических закономерностей, то он недалеко уйдет.

Попытки снабдить историю законами шли в двух основных направлениях: одни создавали всеохватывающие теории, другие — подразделяли ее на отдельные дисциплины. Первое направление дало нам историософию, нашедшую логическое завершение в масштабных построениях Гегеля, Шпенглера, Тойнби, которые оказываются слишком общими, размытыми, а порой — и тавтологичными, чтобы пролить новый свет на какой-либо отдельный факт, или дают слишком странные результаты, когда специалисты в какой-нибудь узкой области пытаются их применить. Второе направление дало нам монографии об отдельных сторонах человеческой деятельности — например, книги по истории технологии, истории того или иного искусства или вида общественной деятельности. Они иногда удовлетворяют критериям естественных наук, но только в том случае, если вынесут за скобки большую часть того, что известно о жизни людей, чья история в конечном счете и пишется в этих книгах. Если речь идет, скажем, о чеканке монеты в древних Сиракузах — это положение вещей и желательно, и неизбежно; однако достигается оно лишь тогда, когда мы сознательно ограничим поле исследования.

Любая попытка интегрировать эти изолированные нити, разрабатываемые специальными дисциплинами, сделать то, что хоть как-то напоминало бы «полное» описание исторического события — описание, как говорил Аристотель, того, «что сделал или претерпел Алкивиад»[23], — сталкивается с непреодолимым препятствием: факты, которые нужно разместить на научной схеме и подчинить действию признанных законов или моделей (если мы договорились о том, что мы считаем важным и

релевантным, а что неважным и периферийным), слишком многочисленны, слишком разнообразны, слишком неисследимы, слишком неточны. Они пересекаются, накладываются друг на друга на многих уровнях, и попытки отделить один факт от другого, тем самым «определив» их, расклассифицировав и разложив по полкам, ни к чему не приводят. Когда ученые, одержимые тем или иным историческим фактором, как климат у Бокля, «среда — исторический момент — раса» у Тэна, базис и надстройка и классовая борьба у марксистов, когда эти ученые уж очень старались, им удавалось значительно исказить историю, и даже если в их работах есть любопытные идеи и наблюдения, то работы в целом приходится отвергнуть из-за чрезмерной схематизированности. Они так сильно преувеличивали одно и настолько обходили другое, что история была слишком непохожа на рассказ о человеческой жизни.

Это кажется мне чрезвычайно важным, и отсюда можно вывести чрезвычайно важное следствие. Одно из кардинальнейших различий между удачными попытками применить научные методы к жизни человека, которые воплощены в таких науках, как экономика и социальная психология, и сходными попытками применить их к истории как таковой состоит в следующем: научный метод в первую очередь озабочен созданием идеальной модели, с помощью которой мы будем анализировать ту или иную часть реальной действительности, или, иными словами, по которой реальная действительность будет проверяться и в терминах отклонений от которой будет описываться. Но удачную модель мы создадим только тогда, когда есть возможность выделить значительное число достаточно стабильных инвариантов из предметов, фактов и событий, которые существуют в реальной действительности и составляют наш опыт. Только тогда, когда эти инварианты повторяются с достаточной частотой, а сами — достаточно одинаковы, чтобы их можно было описать как «такое-то число отклонений от единой модели», идеальная модель, созданная на их базе (будь это электрон или экономика), исполняет свою функцию, то есть сообщает нам способность узнавать неизвестное на основании известного.

Из этого следует, что чем больше число сходств[24] мы можем обнаружить (и чем больше несходств можем игнорировать), то есть чем лучше мы можем абстрагироваться, тем проще будет наша модель, тем уже будет набор характеристик, подпадающих под ее действие, и тем точнее она будет их описывать. И наоборот, чем шире класс объектов, к которым мы хотим ее применить, тем меньше особенностей мы вправе игнорировать,

тем сложнее будет наша модель, тем менее точно будет она описывать разнообразие объектов, которое призвана охватить, и с тем меньшим правом, собственно, ее можно называть моделью. Теория, построенная на гипотезах, призванных *ad hoc* описывать тот или иной феномен, скажем, всякое отклонение от нормы, окажется, как в случае Птолемеевых эпициклов, в конце концов полезной. Исключение, игнорирование того, что лежит за определенными границами, неотделимо от самого понятия модели. Поэтому, мне кажется, если мы принимаем мир таким, каков он есть[25], полезность теории или модели прямо пропорциональна числу случаев и обратно пропорциональна числу характеристик, которые она успешно описывает. Следовательно, человек оказывается перед выбором противоположных благ, предоставляемых ему, соответственно, экстенсивным и интенсивным подходом, то есть широтой охвата теории и ее содержанием.

Наиболее строгие и универсальные модели предоставляет нам математика, поскольку она работает на максимально возможном уровне абстракции от природных условий. Подобно ей, физика сознательно игнорирует практически все и рассматривает лишь очень узкий набор характеристик, общих для всех материальных объектов, а силу и охват (и ее величайшие триумфы) нужно прямо приписать тому, что она игнорирует все характеристики, за исключением избранных, обладающих универсальностью и повторяемостью. Чем ниже мы продвигаемся по этой шкале, тем богаче по содержанию становятся науки, но тем меньше в них строгости, тем меньше применимы к ним количественные подходы. Экономика — наука точно в той мере, в какой она способна исключить из рассмотрения те аспекты человеческой жизни, которые не связаны с производством, потреблением, обменом, распределением и так далее. Попытки экономистов исключить из рассмотрения психологические факторы, такие, как, например, пики человеческой активности или разнообразие целей и состояний души, которые получают через них выражение, или исключить моральные или политические соображения — оценку мотивов и последствий или удовлетворение интересов группы или индивидуума, — оправданы лишь в той мере, в какой они хотят максимально приблизить экономику к естественной науке, то есть сообщить ей способности анализировать и предсказывать. Если же кто-то посетует на то, что такая экономика слишком многое выносит за скобки или неспособна разрешить некоторые фундаментальные проблемы индивидуального и социального процветания, то есть те самые проблемы, которые и породили саму науку экономику,

ему можно ответить, что он вправе рассматривать те стороны жизни, которых экономика не рассматривает, разрешая, например, моральные, психологические, политические, эстетические, метафизические вопросы, но лишь ценой отказа от строгости и симметричности — и предсказательной силы — моделей, которыми пользуется экономика. Гибкости, богатства, способности оперировать различными категориями проблем или подстраиваться под сложные и разнообразные условия можно достичь, лишь утратив логическую простоту, единство, стройность, экономичность, широту охвата и прежде всего способность получать неизвестное из известного. Последней из этих способностей (которой, совершенно естественно, покорила весь интеллектуальный мир ньютоновская физика) мы достигнем только тогда, когда очертим строгие границы для данного вида деятельности и со всей возможной безжалостностью откажемся изучать то, что к данной деятельности не относится. Именно поэтому даже такие описательные и привязанные к определенному времени науки, как биология и генетика, способны применять методы, подобные методам физики, в той мере, в какой они используют общие и строгие понятия и применяют «технический» подход. Как только понятия становятся нестрогими и гибкими, как только становится богаче содержание, так они сразу лишаются возможности называться естественными науками.

Если мы правы, то Контова классификация наук и в самом деле полезна: математика, физика, биология, психология, социология в самом деле оказываются ступенями в нисходящем ряду по строгости и точности и в восходящем — по конкретности и детализированности. Пример общей истории — самой богатой по содержанию из всех дисциплин, известных человечеству, — демонстрирует этот факт с поразительной ясностью. Если я — чистый историк экономики, то я могу, вероятно, сделать известные обобщения о том или иного товаре (скажем, шерсти) в том или ином временном промежутке (скажем, Средних веков), конечно, если у меня достаточно документальных свидетельств, позволяющих мне установить соотношения между его производством, продажей, распределением и т. д., и еще некоторые дополнительные социальные и экономические данные. Но я способен это сделать только ценой отказа от многих других вопросов — иногда очень важных, интересных и связанных с тем же товаром. По крайней мере, я не пытаюсь установить измеримые соотношения между источниками и схемой передвижения партий шерсти и религиозными, моральными и эстетическими предпочтениями ее изготовителей и покупателей,

их политическими взглядами, их семейными, гражданскими или церковными свойствами. Модель, которая бы попыталась разобраться во всех этих аспектах жизни, лишилась бы предсказательной силы, точность ее результатов была бы незначительна, хотя богатство ее, глубина и интерес к ней несомненно бы выиграли. По этой причине я считаю полезным пользоваться техническими терминами (ведь мы ведем речь о модели) в узкой и четко отграниченной сфере — сфере экономической истории. Те же самые соображения действительны в истории технологии, математики, моды и т. д.

Я создаю модель, абстрагируясь, то есть принимая к рассмотрению только то, что есть общего у всех индустриальных технологий, всех математических методов, всех способов писания музыки, и выстраиваю свою модель из этих общих характеристик, не обращая внимания на то, как много интересного и любопытного я опускаю. Чем больше я захочу втиснуть в рамки модели, тем тяжеловеснее и бесформеннее она станет, и в конце концов можно будет усомниться, а с моделью ли мы имеем дело, ведь она не покрывает множества реальных и возможных случаев, имевших место в разных местах и эпохах. Ее полезность в качестве модели, таким образом, сильно уменьшилась.

Историки, особенно во Франции, где они хотели максимально уподобить свои занятия научным, и в самом деле признали, что наука имеет дело с типичным, а не с индивидуальным, и даже стали на этом настаивать. Когда Ренан, Тэн или Моно проповедовали необходимость превратить историю в науку, они не просто имели в виду (как, по-видимому, Бери), что историки должны быть точнее и строже в своих наблюдениях и рассуждениях, или использовать достижения естественных наук в объяснении человеческих действий везде, где их использовать можно, или стремиться к объективной истине и утверждать ее повсеместно, каковы бы ни были моральные, социальные и политические последствия. Они имели в виду гораздо большее. Яснее всего формулирует это Тэн, когда говорит о том, что историки должны работать с образцами: «Что происходило во Франции в восемнадцатом веке? Там жило двадцать миллионов человек… двадцать миллионов нитей, переплетенных в паутину. Эту гигантскую паутину с ее бесчисленными узлами нельзя охватить ничьим воображением или памятью. У нас есть лишь ничтожные ее фрагменты… и вся задача историка- в том, чтобы их восстановить. Он восстанавливает ход нитей, которые видит, чтобы соединить их с мириадами нитей, которые исчезли… К счастью, в прошлом, как и в настоящем, общество состояло из групп, каждая группа состояла из людей, которые были похожи

друг на друга, родились и выросли в одной среде, получили одно и то же образование, имели одни и те же интересы, потребности, вкусы, нравы, принадлежали к одной и той же культуре. Рассмотрев кого-то из них, ты рассмотрел всех. Во всех науках класс фактов изучается на избранных образцах». Дальше Тэн говорит, что историк должен проникнуть в личную жизнь человека, узнать его верования, чувства, привычки, понять его поведение. Такой образец даст нам возможность «увидеть силу и направление потока, который двигал все общество, в котором жил этот человек. Тем самым историк должен лишь писать монографии; подобно тому, как хирург погружает свой скальпель в тело человека, он должен нырнуть в прошлое и изъять оттуда полный набор достоверных образцов. Историческая эпоха становится нам понятной, когда изучишь два-три десятка таких образцов, нужно лишь отбирать их аккуратно и аккуратно изучать»[26].

Этот текст как нельзя лучше иллюстрирует позитивистский оптимизм, в котором истина и ложь слиты воедино. Несомненно, наш единственный ключ к пониманию культуры или эпохи — детальное изучение жизни «репрезентативных» индивидуумов, групп и семей. Мы не можем рассмотреть все поступки и мысли всех, или даже многих, людей, которые жили в ту или иную эпоху; мы обобщаем, интегрируя результаты обобщений в то, что Тэн называл «паутиной». В «реконструкции исчезнувших нитей» мы пользуемся данными химии, астрономии, геологии, палеонтологии, эпиграфики, психологии, пользуемся всеми научными методами, которые нам доступны. Но цель всего этого — понять отношения частей к целому, а не, как полагал Тэн, частного случая к общему закону. В естественной науке — физике или зоологии, экономике или социологии — мы стремимся создать модель (мезон, млекопитающее, монополия, лишенный собственности пролетарий), которую затем применяем, что-бы узнать неизвестное нам прошлое или будущее со значительной степенью точности; ведь главный критерий, отличающий настоящую науку от ненастоящей, — способность теории получать неизвестное на основании известного. Процесс, о котором говорит Тэн, совершенно иной; это — реконструкция на основе схемы, некое социальное целое, и получаем мы его, проникая в жизнь отдельных индивидуумов при том условии, что они «типичны», то есть их особенности характеризуют не только их самих, но и общество в целом. Опознавая, что характерно и репрезентативно, что может считаться «хорошим» образцом, а главное, угадывая, как одни обобщения согласуются с другими, мы используем способность суждения, то есть форму мышления,

построенную на большом опыте, силе воображения, твердой памяти, чувстве реальности, чувстве возможного и невозможного. Способность эту, наверное, нужно постоянно поверять другой способностью — способностью логически мыслить и конструировать законы и научные модели, способностью видеть отношения частного случая к общему закону, теоремы к аксиоме, а не части к целому; однако эти способности неидентичны. Я не хочу сказать, что они несовместимы и работают по отдельности, я лишь хочу подчеркнуть, что они — разные, что качественные различия и сходства нельзя без натяжки свести к количественным; что способность видеть качественные различия нельзя преобразовать в способность строить модели; что Бокль, Тэн, Конт, Энгельс и их менее образованные и менее терпимые современные последователи не видят этой разницы, когда размахивают знаменем научности, вводя людей в заблуждение.

Позвольте мне выразить это еще одним способом. Любой человек, изучающий историографию, знает, что многие достижения современных историков нужно приписать тому, что они используют определенные правила, а некоторые из них даже рекомендуют другим этих правил придерживаться. Например, историкам советуют не обращать слишком много внимания на личные достоинства, на героев и других уникальных людей той или иной эпохи, но наблюдать жизнь людей обычных, вникать в экономические соображения, социальные факторы, иррациональные импульсы, традиционные, коллективные или неосознанные действия. Им советуют не забывать о таких безличных, незаметных, скучных, медленных факторах воздействия, как эрозия почвы, устройство систем орошения и осушения, которые могут оказаться более важными, чем славные победы, гениальные прозрения или катастрофы. Им советуют не увлекаться, советуют не писать интересно или парадоксально, не умствовать, не морализировать и не выдвигать теорий; много чего им советуют. Что стоит за этими советами? Они не следуют из правил, действующих в дедуктивных или индуктивных дисциплинах, это даже не правила специальных дисциплин (как, скажем, принцип *a fortiori* в риторике[27] или принцип *difficilior lectio* в критике текста[28]). Какие логические или технические правила нам применить, чтобы в произвольной ситуации понять, что в ней определено рациональными и целенаправленными факторами, а что — иррациональными, что определило в ней личное участие и что — безличная сила? Если кто-нибудь полагает, что такие правила можно сформулировать, пусть попытается. Ясно, что приведенные выше советы — лишь квинтэссенция общей мудрости, практических суждений,

базирующихся на наблюдении, воображении, уме, эмпирическом прозрении, знании того, что может, а чего не может быть. Это больше похоже на искусство или на дар, чем на обычное знание[29]. Можно назвать это не даром и не искусством, а некоей способностью к деятельности (в данном случае — к умственному труду) высшей пробы, которую научные методы направят, исправят, усилят, но никак не заменят.

Все это — лишь еще один способ сказать нечто тривиальное, но оттого не менее истинное: наука сосредоточена на *сходствах,* а не на различиях, она должна быть общей, игнорируя все, что не отвечает на крайне специализированные вопросы, ответить на которые наука и хочет, тогда как историки, которые занимаются чем-то более широким, заинтересованы в *различиях,* которые отличают одну вещь, личность, ситуацию, эпоху, схему индивидуального или коллективного опыта — от другой. Когда такие историки пытаются, к примеру, рассказать и объяснить Великую французскую революцию, меньше всего их интересует, что общего у нее с другими революциями. Они не стремятся обнаружить их повторяющиеся характеристики и сформулировать на этой основе закон, из которого можно было бы вывести какую-то четкую схему всех революций (или, более скромно, всех европейских революций), в частности — этой конкретной революции. Если бы даже было возможно разрешить такую задачу, это была бы задача социологии, которая оказалась бы теоретической наукой, а история — прикладной. Справедливы ли притязания социологии на статус естественной науки — отдельный вопрос, не имеющий отношения к истории, чьи задачи совершенно иные. Прямая (не побочная) цель историков, пишущих рассказ о событиях, как многократно бывало на протяжении веков, — нарисовать картину ситуации или процесса, которая, как любая картина, стремится ухватить индивидуальные черты и характеристики, свойственные только этому объекту, а не стать рентгеновским снимком, который устраняет все, кроме самых общих вещей. Теперь такие слова — трюизм, но не всегда понимали, как это важно, чтобы решить вопрос, можно ли превратить историю в естественную науку. Два великих мыслителя это поняли и взялись решить — Гегель и Лейбниц. Оба приложили поистине героические усилия, чтобы замостить пропасть, выдвигая теории «индивидуальных качеств» и «конкретных универсалий», но тщетно пытались они слить воедино индивидуальное и общее. Блеск воображения, породившего метафизические конструкции, призван вывести переход Рубикона из свойств Юлия Цезаря; и другие, еще более фантастические вещи, о которых написано в «Феноменологии

духа», равно как их крах, должны указать нам на центральные аспекты проблемы.

Один из способов осознать этот контраст — рассмотреть два смысла союза «потому что». Макс Вебер, автор исключительно интересного исследования на эту тему, думал о том, при каких условиях мы соглашаемся считать адекватным объяснение того или иного поступка и как эти условия используются в науках естественных; иначе говоря, он пытался выяснить, что подразумевают под «рациональным объяснением» другие науки. Если я правильно понимаю, он рассуждает так: предположим, врач сообщает мне, что его пациент вылечился от пневмонии, потому что ему ввели пенициллин. По какой рациональной причине я соглашаюсь с логичностью этого «потому что»? Мое согласие рационально только в том случае, если у меня есть рациональные же основания соглашаться с общим утверждением «пенициллин помогает от пневмонии», истинность которого подтверждается экспериментом и наблюдением. Нет никаких причин верить в истинность этого утверждения, если мы не пришли к нему с помощью эффективных научных методов. Никакое общее рассуждение не оправдывает моего согласия с его истинностью (хотя бы в том или ином конкретном случае), если я не знаю, что оно было или может быть экспериментально проверено. «Потому что» в данном случае означает, что эффективность пенициллина при пневмонии установлена *de facto*. Это может удивить нас, а может и не удивить, но реакция наша никак не влияет на реальность самого факта. Истинность или вероятность его доказана научным исследованием, чья логика, как мы думаем, гипотетико-дедуктивного рода. Тут рассуждения кончаются.

Теперь предположим, что, читая историю тех или иных событий или просто роман или живя своей жизнью, я сталкиваюсь с утверждением, что поведение Y'а не нравилось X'у, потому что X слаб, а Y нагл и могуществен, или что X простил Y'у оскорбление, которое тот ему нанес, потому что X слишком сильно любил Y'а, чтобы на него обидеться. Предположим, я согласился, что эти «потому что» адекватно объясняют поведение X'а и Y'а. Если меня попросят указать, на какой общий закон я опираюсь в этом своем согласии, смогу ли я дать рациональный ответ? Скорее всего, я отвечу что-нибудь вроде «Слабые часто не любят сильных и наглых» или «Люди прощают тем, кого они любят». Но если меня спросят, какие конкретные свидетельства у меня есть, какие научные эксперименты я провел, о каком числе таких случаев мне достоверно известно, я не смогу найти ответа. Даже если я приведу примеры из своего собственного опыта или из опыта

других, которые говорили о том, как относятся слабые к сильным или как ведут себя люди, способные к любви и дружбе, любой приверженец строгих научных методов, например психолог, скажет мне с презрением, что число случаев, которое я привел в доказательство, слишком мало, чтобы они могли обосновать столь общее утверждение, и никакая мало-мальски уважающая себя наука не согласится считать, что такое число наблюдений, которые к тому же не произведены в согласии с научными методами, позволяет вывести общие законы. Эти наблюдения, скажет он мне, — субъективные, неточные, донаучные, они недостойны считаться основой научных гипотез. Мало того, он еще добавит, что то, чем не может заниматься естественная наука, нельзя считать вполне разумным, оно лишь приближается к разумному, так сказать — «намекает на него».

Этот подход имплицитно основан на критерии Декарта, который считает методы математики и физики стандартами *для* всякой рациональной мысли. Однако объяснения нелюбви слабых к сильным или любви друзей друг к другу, которые я привел, разумеется, примут все разумные существа (в том числе историки и читатели исторических трудов). Такие объяснения неприемлемы в работах по естественным наукам, но мы сами, когда общаемся с людьми или когда рассказываем о чьих-то поступках, принимаем их как разумные и естественные и не считаем поверхностными, недостоверными, сомнительными, нуждающимися в лабораторной проверке. Конечно, в каждом отдельном случае мы можем ошибаться относительно фактов, или относительно чувств, или даже принять за данность то или иное обобщение. Возможно, психологи или социологи нас поправят. Но из того, что мы ошиблись в данном случае, совсем не следует, что такой тип рассуждения всегда и непременно ошибочен и что ему во всех случаях следует предпочитать другие, более научные, более индуктивные методы, которые позволяется использовать в таких науках, как, например, биология.

Если мы копнем глубже и спросим, почему такие смыслы союза «потому что» можно использовать в истории и что имеют в виду, когда говорят, что использовать их в истории разумно, ответом, естественно, будет, что в повседневной жизни мы чаще считаем верными не научные доводы, а рассуждения, основанные на нашем опыте, на нашей способности понимать, как люди мыслят и ведут себя, то есть на так называемом знании жизни, чувстве реальности. Если кто-то скажет нам, что «X простил Y'а, потому что любил его» или «X убил Y'а, потому что его ненавидел», мы легко ему поверим, потому что и эти утверждения, и общие положения, которые можно из них вывести,

согласуются с нашим опытом. Мы имеем смелость считать, что знаем людей, и не потому, что наблюдали за ними как за психологическими образцами (по Тэну) или как за членами неизвестного племени (лучше всего — контролируемого), чьи загадочные обычаи можно вывести только из наблюдения, а потому, что мы, иногда необоснованно, считаем, что знаем людей, в особенности тех, которые выросли в цивилизации, не слишком непохожей на нашу, и потому думают, чувствуют, совершают поступки так, что мы их понимаем, правильно или неправильно. Их мысли, чувства и поступки в значительной степени похожи на наши собственные, или на мысли, чувства и поступки людей, жизнь которых переплетена с нашей.

Это «потому что» — не индуктивное или дедуктивное «потому что», а «потому что» понимания. Мы распознаем данный тип поведения как такой, какой и нам не чужд, какой мы помним или можем вообразить и описываем его в терминах общих законов, которые не все можно эксплицировать (тем более свести в систему), но без которых нельзя помыслить саму канву обычной человеческой жизни, социальной или личной. Мы ошибаемся, мы можем быть поверхностны, ненаблюдательны, наивны, лишены воображения, можем уделять мало внимания подсознательным мотивам, неведомым последствиям, роли случая или какого-либо другого фактора, можем проецировать настоящее в прошлое или соглашаться без должного размышления с тем, что базовые категории и концепты нашей цивилизации можно применить к другим непохожим культурам. Но хотя любое объяснение, любое «потому что» можно оспорить или отвергнуть на одном из этих или на каком-либо другом основании (их несомненно предоставят нам научные открытия в физике и психологии, которые, собственно, и заняты опровержением неписаных законов здравого смысла), *все* эти объяснения *целиком* нельзя отвергнуть в пользу индуктивных процедур естественной науки, поскольку это выбило бы почву у нас из-под ног, уничтожив контекст, в котором мы думаем, совершаем поступки, ожидаем понимания или ответа.

Когда я понимаю чью-то фразу, мои слова о том, что я его понял, основываются, как правило, не на индуктивном выводе («статистически вероятно, что шум, который кто-то произвел, на самом деле выражает то, что я думаю»), а на выводе, сделанном из сравнения этих звуков с другими звуками, которые производили другие люди в аналогичных ситуациях. Не надо путать это с совсем другим фактом: если меня заставят обосновать мое утверждение, я смогу поставить эксперимент, который бы доказал его истинность. Однако мое утверждение во много раз логичнее любого логического хода, который я мог бы

изобрести, чтобы это утверждение доказать и который бы был принят как законный в любой естественной науке, и мы, по одной этой причине, не станем объявлять эти притязания менее рациональными, чем убеждения, полученные научным путем, и даже не станем говорить, что они взяты с потолка. Когда я говорю, что я понял, что X простил Y'a, поскольку любит его или просто незлопамятен, я опираюсь на мой (или чужой) опыт, мое (или чужое) воображение, мои (или моих коллег) знания о дружбе. Если бы это знал или принимал на веру только я, ничем не поверяя, я мог бы ошибиться и совершить ошибку (фрейдист или марксист откроет мне глаза на многое, чего не понимал), но если бы я не использовал *всего* этого знания, пока оно не пройдет научную проверку, я бы вообще не мог ни думать, ни действовать.

Мир естественной науки — это мир внешнего наблюдателя, записывающего так подробно и беспристрастно, как только он способен, данные о сочетаемости и последовательности (или их отсутствии) или о степени корреляции некоторых эмпирических характеристик. Формулируя научную гипотезу, я, по крайней мере — в теории, должен начинать с предположения: все что угодно может произойти до и после чего угодно или одновременно с чем угодно, природа никогда не устает нас удивлять, и я обязан принимать как должное минимальное число вещей, оставив естественной науке право формулировать законы о том, что случается часто или всегда. В том же, что касается человеческих дел, взаимодействия людей друг с другом, их чувств, мыслей, решений, картины мира, я не могу так начинать, это было бы глупо, а если довести до логического конца — и вовсе невозможно. Я не могу начинать с того, что я ничего или почти ничего не знаю, ибо в этом мире я не внешний наблюдатель, а деятель; я понимаю других людей, я понимаю, что значит хотеть, чувствовать, следовать правилам, потому что я сам человек и потому, что, действуя, строя планы, предполагая, реагируя на других, осознавая свое положение по отношению к другим сознательным существам и к окружающей среде, мы постоянно накладываем фрагменты действительности на всеохватывающую сетку, которая, полагаю, едина для всех. Ее мы, собственно, и называем реальностью. Когда мне это удается, мы говорим, что я что-то объяснил; когда фрагменты подходят друг к другу, меня называют разумным; если они друг к другу не подходят, если мое чувство гармонии — выдумка, меня называют глупым, рассеянным, капризным; если же они ни во что не складываются, меня называют сумасшедшим. Такова разница между методами. Но между естественными науками и историей есть и глубокая разница в целях. Они ищут не одно и то же.

Позвольте мне проиллюстрировать это на простом примере. Предположим, что перед нами не слишком сложный текст европейского или американского учебника современной европейской истории, образец элементарной работы, мы сами по ним учились. Рассмотрим типичное изложение, скажем, причин Великой французской революции, которое встречается (или встречалось) в таких текстах. Чаще всего текст поведает нам, что среди этих причин были следующие: а) угнетение французских крестьян аристократами, церковью, королем и т. д., б) беспорядок во французской финансовой системе, в) слабость и глупость Людовика XVI, г) мятежные писания Вольтера, энциклопедистов, Руссо и других, д) растущее недовольство новой французской буржуазии, которая не могла получить причитающийся ей доступ к политической власти, и так далее. Любой человек должен бы протестовать против столь грубого и наивного представления об истории; у Толстого есть замечательные и очень острые пародии на историков, писавших такие тексты. Но если мы прежде всего хотим превратить историю в естественную науку, то отвращение должно быть совершенно иного рода. Тогда мы заметим, что здесь свалены в кучу совершенно разные категории, а это недопустимо в уважающей себя науке. Анализ положения крестьян относится к сфере экономики или государственных финансов, которые не имеют прямого отношения к истории и основаны (как иногда утверждают) на универсальных принципах, не зависящих от времени; слабохарактерность короля или слабость его интеллекта — предмет индивидуальной психологии; влияние Вольтера и Руссо — предмет истории идей; давление среднего класса — предмет социологии, и так далее. У каждой из этих дисциплин есть своя фактическая база, свои методы, каноны, концепты, категории, логическая структура. Сваливать все это в одну кучу и составлять единый список, словно эти причины относятся к одному уровню и типу, оскорбительно *для* разума. Кучу надо немедленно разобрать и работать с каждой причиной в отведенном ей наукой месте. Такова реакция того, кто в самом деле хочет превратить историю в одну из естественных наук или в их комбинацию. Но истина об истории — возможно, самая важная — в том, что общая история и есть эта самая амальгама, жирный бульон, сваренный из вроде бы несовместимых ингредиентов. Мы и в самом деле думаем обо всех этих причинах как о звеньях одной цепи — истории французского народа и общества в определенный исторический период, — и хотя, возможно, гораздо лучше выделить тот или иной элемент из единого процесса и изучить его в отдельной лаборатории, будет большим заблуждением считать эти элементы и впрямь отдельными, не

связанными друг с другом. Все эти ручейки образуют единую реку, и, не замечая ее, мы намного больше отклоняемся от природы того, что называем историей, чем сваливая все в одну кучу, как в школьных учебниках.

История — то, чем занимаются историки, а историки, по крайней мере некоторые, стремятся ответить тем, кто хочет знать, какие важные изменения произошли во французской общественной жизни между 1789 и 1794 гг., и почему они произошли. Мы хотим, по крайней мере — в идеале, увидеть если не полный отчет о человеческом опыте того времени (это невозможно ни практически, ни теоретически), то хотя бы нечто, отвечающее нашему представлению об общественной жизни (которая сама по себе абстракция, но все ж не дедуктивная схема, не искусственная модель). Нам нужен отчет, написанный, по возможности, с максимального числа точек зрения, на максимальном числе уровней, который бы включал в себя максимальное число компонентов, факторов, аспектов, — другими словами, такой, какой может предоставить самое широкое и подробное исследование, самый сильный аналитический аппарат, подкрепленный воображением и прозрением. Нам скажут, что естественная наука не предоставит нам такого отчета, что некоторые модели работают только тогда, когда их предмет относительно «тонок», то есть состоит из сознательно изолированных частей реальности, и не работают, когда их предмет «толст», то есть сам оказывается канвой реальных событий; что ж, значит, истории, желающей иметь дело с целым, а не с какими-то специально выделенными фрагментами (а она именно этого и желает), не стоит быть в этом смысле естественной наукой. Ученый склад ума редко встречается одновременно с исторической любознательностью и талантом к истории. Мы можем пользоваться методами естественных наук, чтобы проверять даты, устанавливать порядок событий на временной оси и их место в пространстве, исключать абсурдные гипотезы и предлагать новые методы объяснения (как в социологии, психологии, экономике, медицине), но функция всех этих методов, пусть современный историк без них и не обходится, может быть только вспомогательной, ибо они разработаны для решения своих специфических задач и определены своими специфическими моделями, а значит — «тонки», в то время как то, что пытаются описать, проанализировать и объяснить историки, по необходимости «толсто». Это суть истории, ее квинтэссенция, ее цель, ее гордость и оправдание.

Про историю, как и про другие рассказы о человеческой жизни, часто говорят, что она сродни искусству. Обычно имеют в

виду, что качество таких рассказов зависит в большой степени от искусности, стиля, ясности, правильного подбора примеров, выделения нужных мест, четкости характеристик. Но есть здесь и более глубокий смысл. Объяснения историков по большей части организуют установленные факты в ту или иную схему, которая удовлетворяет нас, если сообразуется с жизнью — с разнообразием человеческого опыта и деятельности, как мы ее знаем и как мы можем ее вообразить. Именно это отличает гуманитарные науки — *Geisteswissenschaften*[30] — от естественных наук, наук о природе. Когда в эти схемы включены центральные концепты или категории, которые в то же время эфемерны или применимы лишь к тривиальным или несущественным аспектам человеческой жизни, мы называем объяснения неглубокими, неадекватными, поверхностными, а значит — неудовлетворительными. Когда же эти концепты масштабны, перманентны, знакомы нам, многим людям и цивилизациям, мы испытываем чувство реальности и надежности, проистекающее из этого самого факта, и называем такое объяснение обоснованным, серьезным, хорошим. В иных случаях (довольно редких) объяснение не только включает в себя, но и открывает базовые категории всемирного значения, которые, как только их узнает сознание, воспринимаются им как пронизывающие весь наш опыт; но они плотно сплетены со всем, что мы чувствуем, и даже с тем, что мы, собственно, есть, и потому так безусловно воспринимаются как данность, что само указание на них потрясает всю систему. Потрясение это — знак опознания, оно может перевернуть нас самих, как бывает, когда что-то очень глубокое, важное и скрытое, о чем никто не спрашивал, внезапно выходит на свет и становится предметом пристального изучения. Когда это случается, особенно когда открытые категории оказываются применимыми и к одной сфере человеческой деятельности, и к другой, так что невозможно очертить пределы этой применимости и сказать, как далеко простирается их влияние, мы называем объяснения глубокими, фундаментальными, революционными, а тех, кто их создал, — Вико, Канта, Маркса, Фрейда — гениями.

Этот тип исторических объяснений относится к анализу эстетики и морали постольку, поскольку он предполагает восприятие человека не как предмета в пространстве, поведение которого может быть описано той или иной формулой, но как активного существа, которое преследует цели, творит свою и чужую жизнь, чувствует, думает, воображает, что-то создает в постоянном взаимодействии и общении с другими людьми, короче говоря, участвует во всем, что нам известно, поскольку мы

тоже в этом участвуем, а не наблюдаем с какой-то внешней точки. Это и называется взглядом изнутри; именно такой взгляд делает возможным и даже неизбежным существование объяснений, главная цель которых — не предсказывать, экстраполировать или даже контролировать, а соединять разъединенные и ускользающие объекты чувств, воображения, интеллекта в единую последовательность схем, которую мы называем нормальной, поскольку она — высший критерий, позволяющий отличить реальность от иллюзии, хаоса и фикций. История проецирует в прошлое это собирание и отлаживание фактов, ищет единства и порядка, пытается изо всех сил расчистить наслоения, привлекая к этому труду все, что есть под рукой, — все науки, все знания и умения, все теории, которые мы создали во всех сферах деятельности. Собственно, потому мы и говорим о том, как важно использовать в исторических суждениях понятия, которые не имеют материального воплощения; о том, как важна сама способность суждения, которая кажется таинственной только тем, кто полагает, что индукция, дедукция и показание чувств — единственно законные, или, так сказать, разрешенные, средства получить знания. Тех же, кто, без мистического подтекста, настаивают на важности здравого смысла, знания жизни, объема опыта, широты восприятия или воображения, природной мудрости, глубины прозрений (все это нормальные, эмпирические способности), подозревают в том, что они «протаскивают в науку» какую-то незаконную, метафизическую способность только потому, что способность эта не в цене у тех, кто работает с неживой материей, как физики или геологи. Способность понимать людей, знать, как они реагируют друг на друга, умение проникнуть в их мотивы и принципы, в ход их мыслей и чувств (а это применимо и к поведению масс, и к развитию культуры) — таланты, незаменимые для историка, но не для человека, занимающегося естественными науками. Такая способность — она сродни способности понять какого-нибудь человека или узнать чье-то лицо — ничуть не менее важна для историка, чем знание фактов. Без серьезного владения фактами историческое построение будет правдоподобной фикцией, плодом романтического воображения; если же оно претендует на истинность, его надо пригнать к реальности через проверку фактами, как делают в естественных науках; точно так же надо пригнать и обобщения, вытекающие из него. Однако, хотя в этом, высшем смысле понятия «реальный» и «истинный» совпадают и в истории, и в естественных науках, и в повседневной жизни, различия между ними ничуть не меньше сходств.

Представление о том, что делают историки, когда пытаются

что-то объяснить, может пролить свет и на то, о чем мы говорили выше, а именно — на представление о неумолимой последовательности стадий развития, в силу которой предположения, что «Гамлет» написан при дворе Чингисхана, а Ришелье мог вести такую же политику, как Бисмарк, не просто ошибочны, но абсурдны. Уверенность возникает не потому, что мы тщательно изучили жизнь Внешней Монголии и сравнили ее с Елизаветинской Англией, и не потому, что мы вникли в политические свойства властителей XIX и властителей XVII в., а потому, что мы хорошо знаем, что с чем сочетается и как все устроено. Мы думаем об исторической преемственности в тех же терминах, в которых думаем о развитии отдельной личности; и предположение, что ребенок действует и мыслит, как старик, отвергаем на основании непосредственного опыта (я имею в виду не интроспекцию, а знание жизни — то, что, возникая при взаимодействии с другими людьми и с окружающей средой, собственно, и называется чувством реальности). Наше представление о цивилизации устроено примерно так же. Мы не считаем необходимым перечислять все, чем дикий кочевник отличается от европейца эпохи Возрождения, и мы не задаемся вопросом, почему, собственно, возрожденческая культура не просто отличается от культуры Внешней Монголии, но представляет более высокую ступень человеческого развития. Мысль о том, что Возрождение не просто не предшествовало, но не могло предшествовать кочевой культуре в единой цепи развития, прочно увязана с нашими представлениями о том, как живут люди, как развивается общество и, собственно, что такое человек, общество и развитие. Тем самым мы должны признать, что эта мысль на самом деле логически предваряет наши разыскания. Дело не в том, что ее не надо проверить, сравнив с результатами этих разысканий, а в том, что абсурдно предполагать, будто она следует из них. По этой причине мы вправе не называть такое знание эмпирическим, ибо оно не подтверждается и не исправляется обычными эмпирическими методами, но оказывается по отношению к ним основой или точкой отсчета. В то же время, конечно, это не априорное знание (как иногда утверждают Вико и Гегель, чья глубина проникновения в проблему поистине завораживает), если под априорным знанием мы подразумеваем то, что обретается неким особым, неприродным путем. Опознавание фундаментальных категорий человеческого опыта отличается и от получения эмпирической информации, и от дедуктивного мышления; эти категории логически предшествуют и тому и другому, и среди элементов, из которых состоит наше знание, меньше всего

подвержены изменениям. Однако они меняются, и мы можем задаться вопросом, в какой мере их изменения повлияют на наш опыт. Возможно, хотя и трудно, представить себе существа, у которых фундаментальные категории мышления и восприятия радикально отличаются от наших; чем больше разница, тем труднее нам с ними общаться или, если сделать следующий шаг, тем труднее нам вообще считать их людьми или мыслящими существами, а если разница уж очень большая — о них думать.

Из этого следует, что есть некая сложность, с которой сталкиваются историки и не сталкиваются люди, занимающиеся естественными науками. Восстанавливать события прошлого надо не в наших терминах и категориях, но в терминах тех, кто жил тогда, когда они происходили, кто воспринимал их непосредственно, на кого они влияли. Иначе говоря, надо восстановить психологические факты, которые и сами влияли на события. Адекватно осознать, кто мы такие, и что с нами происходит, и почему все это именно так, само по себе довольно сложно; что же говорить о том, чтобы понять, как осознавали себя люди, жившие в другое время. Однако от настоящего историка ждут ответа на этот вопрос. Химикам и физикам нет нужны изучать состояния души Бойля и Лавуазье, а о состояниях души их необразованных современников они и не задумываются. Математикам нет дела до того, как выглядели Ньютон и Евклид. Экономисты не должны вникать в душу Адама Смита или Кейнса, а души их менее одаренных коллег их вообще не интересуют. Но историк, который желает быть не только простым компилятором или рабом доктрины, не позволит себе отмахнуться и от вопроса, *что* происходило в прошлом, и от вопроса, как воспринимали это Александр Македонский и Юлий Цезарь, тем более — Фукидид и Тацит, анонимные средневековые хронисты, англичане и немцы в XVII в., французы в 1789 г., русские в 1917-м (Лютер, Кромвель, Робеспьер или Ленин).

Проецируя себя в прошлое, пытаясь понять концепты и категории, отличающиеся от тех, которые он использует сам для этой самой задачи, исследователь не может быть уверен в успехе, но не может и отказаться. Если он попробует применить естественно-научные методы, чтобы проверить свои выводы, он далеко не продвинется; ведь границы между фактами и толкованиями размыты и нестабильны, и то, что с одной точки зрения — факт, с другой — интерпретация. Даже если химические, палеографические и археологические методы в самом деле поставляют нам некоторые несомненные факты, мы обязаны их интерпретировать; никакое построение не имеет права называться исторической интерпретацией, если оно не

пытается ответить на вопрос, как этот мир должен был выглядеть для других людей или обществ, при условии, что люди эти непохожи на нас, но не настолько, чтобы мы не могли их понять. Без богатого воображения, которое в подобной степени физику, например, не нужно, мы не составим представления ни о прошлом, ни о настоящем, ни о других, ни о нас самих; а тот, у кого воображения просто нет, вообще не может мыслить, в частности — мыслить как историк.

Различие, о котором я говорю, лежит не между двумя вечно противопоставленными друг другу и взаимодополняющими человеческими потребностями — потребностью в единстве и гомогенности и потребностью в разнообразии и гетерогенности, о которых так ясно писал Кант[31]. Речь идет о различии двух типов знания. Когда Господь призывает евреев принимать в дом чужаков, говоря: «Пришельца не обижай и не притесняй его: вы знаете душу пришельца, потому что сами были пришельцами в земле Египетской»[32], то знание, о котором вы говорите, не дедуктивно и не индуктивно, не основано на прямой интроспекции, оно сродни знанию, выражаемому словами «я знаю», во фразах «я знаю, что такое быть голодным и нищим», «я знаю, что такое политические партии», «я знаю, что такое быть брахманом». Если воспользоваться удобной классификацией Гилберта Райла, это не знание типа «знаю, что», которое нам поставляют естественные науки, и не знание типа «знаю, как», которое говорит об определенных умениях и навыках, и не знание, получаемое непосредственно от чувств либо из памяти, но знание, которым должен обладать политик или администратор, «знание людей». Когда историк (или, например, современный комментатор текущих событий) обладает этим знанием в незначительной степени и может опираться только на индуктивные методы, тогда, сколь бы ни были точны его фактологические открытия, они останутся открытиями антиквара, хрониста, в лучшем случае — археолога, но не будут открытиями историка. Не только и не столько эрудиция или знание теорий позволили Марксу и Намиру написать свои исторические труды, а это — исторические труды высшей пробы.

Возможно, дополнительный свет на эту проблему мы прольем, сравнив исторический метод с методом лингвистики или литературоведения. Никакой ученый не может предлагать конъектуры к тексту, если не способен (тут нет специальной техники) «проникать в душу» другого общества и другой эпохи. Электронный мозг этого не сделает; он лишь предложит альтернативные комбинации букв, но не совершит правильного выбора, так как жесткие правила для такого выбора не

сформулированы. Но как же тогда ученые придумывают конъектуры? Они делают все, чего требует самая строгая естественная наука, — с головой погружаются в материал, сравнивают, сопоставляют, манипулируют комбинациями как заправские дешифровщики, пользуются статистическими и квантитативными методами, формулируют гипотезы и проверяют их; без этого никак нельзя обойтись, и все же этого мало. В конце концов оказывается, что ведет их чувство, возникающее при изучении материала: что тот или иной автор *мог,* а чего *не мог* сказать, что *вписывается,* а что *не вписывается* в общий узор его мысли. Это, повторю, совсем не тот путь, пройдя по которому мы доказываем, что пенициллин излечивает пневмонию.

Вероятно, самое глубокое несходство, которое разделяет исторические разыскания и естественно-научные, заключается в различии между внешним наблюдателем и деятелем. Именно эта разница между «внутренним» и «внешним», на которую впервые указал Вико, а за ним — и немцы, вызывает подозрения в «незаконности» у современных позитивистов. Это разница между вопросами «как?», «что?», «когда?», с одной стороны, и «почему?», «по какому правилу?», «по какому мотиву?», «с какой целью?» и тому подобное — с другой. Это разница между простой совместностью или последовательностью (к ним можно свести в конечном счете все естественные науки) и стройностью и интерпретацией; разница между знанием и пониманием фактов. Только понимание способно вобрать в себя знаменитое «единство в многообразии» (смысл которого так исказили, а значение — так преувеличили философы-идеалисты), в силу которого мы можем помыслить один и тот же объект выраженным разными способами и усмотреть сходства, которые сложно, а то и невозможно сформулировать, между тем, как в данном обществе принято одеваться, и тем, как там принято себя вести, или тем, как в данном обществе устроена система права, и тем, как там принято писать стихи; между архитектурой данной эпохи и домашним укладом; между науками данной эпохи и религиозными символами. Я говорю о том самом «духе законов» (или социальных институтов), о котором писал Монтескье и который «присущ» обществу. В самом деле, только *понимание* способно придать смысл самому слову «присущность»[33], без него мы бы не могли понять, о чем идет речь, когда говорят, что что-то присуще той или иной эпохе, стилю, устройству или характерно для них, или типично; и наоборот, мы не могли бы понять, что такое анахронизм, почему тот или иной феномен несовместим с таким-то временем. Такая несовместимость отличается от формального противоречия, когда теории или утверждения логически

противоречат друг другу.

Без усиленного интереса к частным событиям или лицам как таковым[34], а не как к частным случаям общего правила, нет и не может быть исторического чутья, которое, как чувство момента у разведчиков, развивается благодаря сильной любви, ненависти или опасности. Именно это чувство ведет нас к пониманию, к открытию и к объяснению. Когда историк делает утверждения, скажем, «Ленин сыграл решающую роль в том, что русская революция свершилась» или «если бы не Уинстон Черчилль, Британия проиграла бы войну в 1940-м», то их рациональные основания (верны они сами или нет) не совпадают с основаниями таких обобщений, как «такие-то люди в такой-то ситуации обычно влияют на события таким-то образом», доказательная база которых может быть исключительно слабой, ибо нам важна в утверждениях не только их логическая связь с общими положениями. На самом деле мы вообще их так не проверяем; мы проверяем скорее, насколько они вписываются в наше представление о той или иной ситуации. Бесполезно и не нужно описывать этот вид знания как набор общих и частных или категорических и гипотетических утверждений. Каждое суждение, которое мы выносим в работе по истории или в повседневной жизни, включает в себя общие положения и утверждения, без которых нет ни мышления, ни языка. Иногда такие положения можно ясно сформулировать и составить из них модели; где это удается, там возникают естественные науки. Но описательный и объяснительный язык историков нельзя свести без натяжки к общим формулам и еще в меньшей степени — заменить моделями и их приложениями, поскольку историки стараются найти, зафиксировать, передать частные или даже уникальные феномены[35] (иногда — ради самих этих феноменов). Всякая попытка, едва начавшись, окажется безуспешной, так как сразу же выяснится, что предмет истории — «толстая» канва с множеством пересечений, постоянно меняющаяся, смешивающая осознанные и неосознанные мнения и предположения, одни из которых невозможно, а иные — очень трудно сформулировать, хотя именно на них базируются наши рациональные взгляды и рациональные действия, а сами они эти взгляды и действия выражают. Перед нами — та самая «паутина», о которой говорит Тэн; изолируя и описывая ее части, можно пройти лишь известное расстояние (заранее не скажешь, большое ли), если потребуют доказать, что мы рациональны. Даже если нам удастся объяснить все (это нелепо) или многие (это бесполезно) наши положения или взгляды, мы нисколько не приблизимся к идеалу естественной науки, ибо между набором обобщений — или их

неанализированным пучком — и созданием модели лежит долгий и тернистый путь. Чтобы путь этот преодолеть, обобщения должны явить исключительную взаимосогласованность и логичность.

Как нам назвать способность, которую демонстрирует художник, когда он выбирает материал для работы, политик или публицист, когда он принимает решение или пишет статью, и успех его зависит от того, насколько он умеет чувствовать ситуацию, людей и их взаимодействия? Это *Wirkungszusammenhang*, чувство общей структуры опыта, понимание которой, быть может, полезно и человеку, занимающемуся естественной наукой, но абсолютно необходимо историку. Без этой способности он останется в лучшем случае хронистом или техническим работником, в худшем же случае станет исказителем фактов или плохим писателем. Он может достичь точности, объективности, ясности, блестящего слога, широты знаний, но если он не передаст узнаваемый образ жизни и не прочувствует, что вписывается, а что не вписывается в ту или иную ситуацию (такое чувство — главный его тест); если он не покажет, что ему ясен социальный «гештальт», который, как правило, нельзя сформулировать в точных терминах, скажем — в терминах теории поля; если не продемонстрирует минимальной способности ко всему этому, мы не воспримем его писания как рассказ о действительности, в которой жили, чувствовали и действовали настоящие, живые люди.

Кажется, Намиру сказал о чувстве истории: «Нет априорного короткого пути к познанию прошлого». Все, что действительно случилось в прошлом, можно установить только скрупулезным эмпирическим исследованием, исследованием в обычном смысле слова. Под чувством истории здесь подразумевается не знание того, что было, а знание того, чего не было. Когда историк пытается понять, что случилось в прошлом и почему, он отбрасывает бесконечное множество логически возможных событий, подавляющее большинство которых очевидно абсурдно, и, как сыщик, концентрирует свое внимание только на тех событиях, которые можно изначально помыслить правдоподобными. Именно на этом чувстве — чувстве того, что люди, поскольку они люди, могли сделать и какими они могли быть, — зиждется понимание, что вписывается и что не вписывается в ту или иную ситуацию. Такие понятия, как правдоподобие, вероятность, чувство реальности, чувство истории, — типичные качественные категории, использование которых и отличает исторический труд от естественно-научного, где используются категории количественные. Это различение,

которое ввели Вико и Гердер, разрабатывали Гегель и (против своей воли) Маркс, а потом — Дильтей и Вебер, исключительно важно.

Способности историка отличаются от способностей человека, занимающегося естественными науками. Естествоиспытатель должен абстрагировать, идеализировать, обобщать, приписывать значение, разделять вроде бы слитые идеи (ибо природа никогда не устает удивлять нас, и за данность следует принимать как можно меньше), выводить, точно устанавливать, сводить к максимальной регулярности, единству и, насколько это возможно, к не зависящим от времени схемам. Историк, конечно, не станет историком, если он неспособен мыслить общими категориями; однако он нуждается в дополнительных, специальных способностях: он должен соединять, видеть качественные сходства и различия, чувствовать уникальность самых разных комбинаций, которые, однако, не должны так отличаться друг от друга, чтобы пришлось предполагать разрыв в потоке человеческого опыта, и в то же время не быть настолько условными, чтобы казаться порождением теории, а не действительности. Способности историка — скорее ассоциативные, чем диссоциативные, он видит отношение частей к целому, отдельных звуков или цветов — к мелодиям или картинам, видит связь между отдельными людьми, которые и рассматриваются как люди, а не как частные случаи общих законов. Именно такое видение Гегель называл «синтезирующим разумом», противопоставляя его «аналитическому пониманию» и пытаясь снабдить собственной логикой. Оказалось, что логику эту сформулировать невозможно, она бесполезна; именно ее не поместишь в электронный мозг. Такие способности связаны с практикой не меньше, чем с теорией, и отношение их к практике — более непосредственное. Человек, не обладающий *здравым смыслом,* может стать гениальным физиком, но даже посредственным историком он не станет. Многие способности, без которых историк не может обойтись (хотя сами по себе они еще не делают человека историком), сродни скорее тем, которые нужны в обычной жизни, чем тем, которые необходимы в исследовательской лаборатории. Способность ассоциировать плоды опыта так, что обладатели этого опыта могут отличить, не пользуясь правилами, что в нем центрально, неизменно и универсально, а что локально, периферийно или преходяще, — эта самая способность и придает конкретность, правдоподобие и дыхание жизни историческим трудам. Умение формулировать гипотезы, пользуясь наблюдением, памятью или индукцией, незаменимо для ученых исследований, но не так уж нужно

историку, а стремление отыскивать повторения и законы не свидетельствует о способностях к историческим штудиям.

Если мы поинтересуемся, каких историков дольше всего почитало человечество, мы выясним, что это не самые изобретательные историки и не самые точные, не первооткрыватели фактов или неожиданных связей, но те, кто (как гениальный писатель) умел показать людей, общество и события многомерными, показать их на разных взаимопересекающихся уровнях; показать живыми; показать, наконец, что отношения этих людей друг с другом и с окружающим миром таковы, какими они, на наш взгляд, и могут быть. Тем, кто занимается естественными науками, нужно совсем другое: творческое сомнение, смелость гипотез, не вытекающих прямо из опыта, умение доходить до логического конца, выходить за рамки здравого смысла, не боясь, что получишь что-то странное и непривычное. Только так отыщут они новые истины, уверенность в которых (для психологии и антропологии не меньше, чем для физики и математики) не зависит от того, вписываются ли они в рамки обыденного человеческого опыта. Если мы требуем от истории, чтобы она стала естественной наукой в этом смысле, мы хотим, чтобы она противоречила самой себе.

Все, вероятно, согласятся, что полному контакту с реальностью противоположны склонность к фантазии или жизнь в воображаемом мире. Но есть и другие способы отрицать реальность. Что, если «быть ненаучным» значит отрицать устоявшиеся гипотезы и законы, и не по какой-то логической или эмпирической причине, а просто так? Тогда «быть неисторичным» значит прямо противоположное, а именно — подавлять или искажать собственный взгляд на те или иные события, личности, ситуации во имя законов, теорий, принципов, заимствованных из других сфер знания. Принципы эти могут быть логическими, этическими, метафизическими, научными; главное не это, а то, что они противоречат самой природе материала. Как опишешь иначе то, что делают теоретики, которых называют фанатиками, ибо их вера в собственную теорию настолько сильна, что чувство реальности не способно ее поколебать? Поэтому всякая попытка создать дисциплину, которая бы относилась к конкретной истории как чистая наука к прикладной, ничем не отличается от квадратуры круга, и тут неважно, чего еще добьются естественные науки, даже если (как думает всякий, кроме мракобесов) они откроют настоящие, эмпирически подтверждаемые, законы индивидуального и коллективного поведения. Надеяться на успех таких попыток не просто бесполезно, но абсурдно, ибо превратить

историю в естественную науку — не идеальная цель, которая пока недостижима по человеческой слабости, а химера, порожденная непониманием самой природы естественных наук, или природы истории, или того и другого.

ДВА ПОНИМАНИЯ СВОБОДЫ
«Two Concepts of Liberty» @ Isaiah Berlin 1958
пер. Л. Седова

Если бы люди никогда не расходились в своем понимании целей жизни, если бы наши предки пребывали в блаженном неведении Эдемского сада, едва ли могли бы состояться слушания, подобные этим, организованным Чичелской кафедрой социальной и политической теории[36], ибо эти слушания проистекают из несогласия и в нем черпают энергию. Мне возразят, что даже в обществе правоверных анархистов, в котором невозможны конфликты по поводу конечных целей, могут возникать политические проблемы, скажем, в конституционных и правовых вопросах. Но возражение это покоится на ошибке. Там, где существует согласие относительно целей, остаются вопросы средств, а это не политические, а технические вопросы, то есть такие, которые можно разрешить с помощью экспертов или машин, как у инженеров или медиков. Вот почему те, кто связал свою веру с неким грандиозным, преобразующим мир явлением вроде окончательного торжества разума или пролетарской революции, непременно верят и в то, что все политические и моральные проблемы можно превратить в технологические. В этом смысл знаменитого высказывания Энгельса (перефразировавшего Сен-Симона) о том, что «управление людьми должно превратиться в распоряжение вещами»[37], и марксистских пророчеств об отмирании государства и начале подлинной истории человечества. Те, для кого разглагольствования о совершенной социальной гармонии — праздная фантазия, называют такой взгляд утопическим. Однако, марсианина, посетившего английский или американский университет, можно понять, если ему покажется, что там царит именно такая идиллия, хотя профессиональные философы и уделяют серьезное внимание основным проблемам политики.

Это и удивляет, и настораживает. Удивляет, поскольку в современной истории, пожалуй, еще не бывало, чтобы у такого огромного числа людей и на Востоке, и на Западе представления, да и сама жизнь глубочайшим образом изменились, а то и были насильственно опрокинуты из-за фанатического следования тем или иным социальным и политическим доктринам. Настораживает, поскольку такие идеи, выпадая из внимания тех,

кому положено их осмыслить, приобретают неконтролируемый размах, вовлекают в свою орбиту массы людей и становятся неуязвимыми для рациональной критики. Сто с лишним лет назад немецкий поэт Гейне предупреждал французов, что нельзя недооценивать силу идей — философские концепции, взращенные в тиши кабинетов, могут рушить цивилизации. Он говорил о том, что кантовская «Критика чистого разума» стала мечом, которым обезглавили германский деизм, а работы Руссо — кровавым оружием, которое, попав в руки Робеспьера, разрушило старый режим. Предсказывал он и то, что немецкие последователи обратят романтическую веру Фихте и Шеллинга против либеральной западной культуры. Действительность не в полной мере опровергла это пророчество. Если профессора могут обладать такой фатальной мощью, разве не обязаны другие профессора или, по крайней мере, другие мыслители (а не правительства и комитеты) их разоружить?

Наши философы, видимо, не отдают себе отчета в сокрушительности их собственных деяний. Завороженные своими достижениями в самых абстрактных областях, лучшие из них пренебрегают предметами, в которых нет перспективы столь радикальных открытий, и дар скрупулезного анализа вознаграждается реже. Со слепым схоластическим педантизмом пытаются они отделиться от политики, но она по-прежнему вплетена во все философские исследования. Пренебрегая областью политической мысли из-за того, что ее неустойчивый, нечетко очерченный предмет не укладывается в застывшие категории или абстрактные модели и не подвластен тонким инструментам, пригодным для логического или лингвистического анализа; требуя единства метода и отвергая все, что этим методом не охватывается, мы остаемся во власти примитивных, неосмысленных политических верований. Только очень вульгарный исторический материализм отрицает силу идей и считает их просто замаскированными материальными интересами. Возможно, без помощи социальных сил политические идеи и остаются мертворожденными, но очевидно, что эти силы слепы и неуправляемы, пока не облекутся в идеи.

Политическая теория — это ветвь моральной философии, начинающаяся с применения моральных категорий к политическим отношениям. Я не имею в виду (как, возможно, некоторые философы-идеалисты), что все исторические движения или человеческие конфликты сводятся к движениям или конфликтам идей и духовных сущностей или даже оказываются их следствиями. Но чтобы понять такие движения или конфликты, надо прежде всего понять вовлеченные в них идеи и

мировоззрения, ибо это и делает их частью человеческой истории, а не просто естественным явлением. Политические слова, понятия и действия можно уразуметь только в контексте проблем, на почве которых и разделяются те, кто пользуется этими словами. Соответственно, наши восприятия и наша деятельность часто остаются для нас неясными, пока мы не поймем основных проблем собственного мира. Наиважнейшая из них — это война, которую ведут между собой две системы идей, дающих различные, несовместимые ответы на то, что издавна стало центральным вопросом политики, — на вопрос о подчинении и принуждении. «Почему я (или кто-то другой) должен кому-то подчиняться?», «Почему бы мне не жить, как мне заблагорассудится?», «Обязан ли я подчиняться?», «Если я не подчинюсь, можно ли меня принудить?», «Кто, в какой степени, во имя чего может это сделать?».

В ответах на вопрос о допустимых пределах принуждения звучат противоположные точки зрения, каждая из которых привлекает огромные множества людей. Поэтому мне кажется, что рассмотрения заслуживают все стороны этой проблемы.

I

Принудить человека — значит лишить его свободы. Свободы от чего? Почти каждый моралист в человеческой истории воспел свободу. Подобно счастью и добродетели, природе и реальности, это слово настолько рыхло, что подлежит любой интерпретации. Я не собираюсь обсуждать его историю или двести с лишним его значений, которые насчитывают историки идей. Я предлагаю рассмотреть только два значения, но центральных, имеющих большую историю и, осмелюсь предположить, еще большее будущее. Первое из этих значений или смыслов, которое, следуя множеству прецедентов, я называю «негативным», содержится в ответе на вопрос: «Велико ли пространство, в рамках которого человек или группа людей может делать что угодно или быть таким, каким хочет быть?» Второй смысл, называемый мною «позитивным», возникает в ответе на вопрос: «Где источник давления или вмешательства, которое заставит кого-то делать то, а не это или быть таким, а не другим?» Вопросы эти различны, хотя ответы на них могут частично совпадать.

Понятие негативной свободы

Обычно можно сказать, что я свободен в той степени, в какой ни один человек или никакие люди не вмешиваются в то, что я делаю. В этом смысле политическая свобода — это всего лишь пространство, в котором я могу без помех предаваться своим занятиям. Если другие не дают мне сделать то, что без них я сделал бы, я несвободен; а если пространство сужают до минимума, можно сказать, что я подвергся принуждению или даже порабощению. Однако термин «принуждение» покрывает далеко не все виды неспособности к действию. Если я говорю, что не могу прыгнуть вверх больше, чем на метр, или не могу читать, потому что ослеп, или не могу понять темные места у Гегеля, то нелепо говорить, что меня принудили или поработили. Принуждение предполагает сознательное вмешательство других людей в ту область, где я без такого вмешательства совершил бы какое-то действие. Вы лишены политической свободы только в том случае, когда достижению какой-либо цели мешают люди[38]. Обыкновенную неспособность достичь цели нельзя называть отсутствием политической свободы[39]. Это хорошо видно при употреблении таких вполне убедительных выражений, как «экономическая свобода» и противоположное ей «экономическое рабство». Если человек слишком беден, чтобы позволить себе нечто, не запрещенное законом, — купить хлеба, объехать мир или обратиться в суд, — он так же несвободен, как если бы его ограничивал закон. Если бы бедность была болезнью, не позволяющей сделать все это, как хромота не позволяет бегать, она, естественно, не попадала бы под определение несвободы, тем более — политической. Если же я полагаю, что не могу что-то получить из-за того, что какие-то люди так устроили и у них достаточно для этого денег, я вправе считать себя жертвой принуждения или порабощения. Другими словами, это употребление термина зависит от определенной социально-экономической теории о причинах моей бедности и немощи. Если они порождены отсутствием умственных или физических способностей, я могу говорить о лишении свободы, только вооружившись соответствующей теорией[40]. Если к тому же я убежден, что в нужде меня держит особое социальное устройство, которое представляется мне несправедливым или нечестным, я говорю об экономическом угнетении и порабощении. Руссо полагал, что естество вещей не злит нас, злит только зло[41]. Критерий угнетения — то, в какой мере мои желания прямо или косвенно, намеренно или ненамеренно подавляются другими

людьми. Быть свободным в этом смысле значит «не испытывать чужого вмешательства». Чем шире область невмешательства, тем шире моя свобода.

Именно это *имели в виду, употребляя* это *слово,* классики английской политической философии[42]. Они расходились в том, насколько широкой может быть или должна быть эта область, но все считали, что она не может быть безграничной, ибо тогда все непрерывно сталкивались бы друг с другом, и «естественная» свобода привела бы к социальному хаосу, при котором не удовлетворялись бы даже минимальные нужды, а свободу слабых подавили бы сильные. Философы эти понимали, что человеческие цели и действия не обретают автоматически гармонического единства, и — каких бы официальных доктрин они ни придерживались — придавали высокую значимость таким целям, как справедливость, счастье, культура, защищенность или хоть какое-то равенство, а потому охотно соглашались, что свободу надо ограничить ради перечисленных ценностей, да и ради самой свободы, ибо без этого невозможно создать желаемое сообщество. В итоге эти мыслители приходили к тому, что область человеческой свободы нужно ограничить законом. Многие из них, особенно такие либералы, как Локк и Милль в Англии, Констан и Токвиль во Франции, полагали при этом, что должно существовать минимальное пространство личной свободы, вторгаться в которое нельзя ни при каких условиях; если же его нарушить, оно сужается настолько, что человек утрачивает возможность того минимального развития своих естественных свойств, какое позволяет ему исполнять или просто ставить разные задачи, которые он считает благими, правильными или священными. Отсюда следует, что между областью частной жизни и областью общественных прерогатив нужно провести черту. О том, где она должна проходить, спорят и торгуются. Люди очень во многом зависят друг от друга, и действия их не бывают настолько частными, чтобы никак не задевать чужую жизнь. «Свобода *для* щуки — смерть для пескаря»[43]; свобода одних зависит от сдержанности других. К этому часто добавляли, что для оксфордского профессора свобода — что-то одно, а для египетского крестьянина — другое.

Последнее соображение и верно, и важно, но сама фраза отдает политической демагогией. Да, наделяя политическими правами или гарантиями от государственного вмешательства полуодетых, неграмотных, голодных и больных людей, мы издеваемся над ними. Прежде чем они поймут, что такое свобода, или сумеют ею воспользоваться, они должны получить медицинскую помощь и образование. Что значит свобода для тех,

кто не может ею пользоваться? Какова ее ценность, если нет надлежащих условий, чтобы пользоваться ею? Сначала главное, потом — остальное. Согласно высказыванию, которое Достоевский иронически приписывает нигилистам, башмаки важнее Пушкина; свобода личности не для всех — первейшая потребность. Ведь свобода — не просто отсутствие каких бы то ни было помех; это перегрузило бы само понятие, оно стало бы значить слишком много или не значить ничего. Египетский крестьянин нуждается в одежде и лекарствах больше, чем в личной свободе, но тот минимальный уровень свободы, который ему нужен, а еще больше — тот, который ему понадобится, это не какая-то особая свобода, а та самая, в которой нуждаются и ученые, и художники, и миллионеры.

Мне кажется, совесть западных либералов тревожит не столько то, что свобода, которой ищут люди, различается в зависимости от социального или экономического положения, сколько то, что меньшинство, обладающее ею, обрело ее за счет эксплуатации тех, у кого ее нет, или, по крайней мере, пренебрежения к ним. Они не без оснований полагают, что, коль скоро свобода личности так важна для человека, никто не вправе ее отнимать, и совсем уж непозволительно, чтобы одни пользовались ею за счет других. Основания либеральной морали — равенство в свободе: не поступай с другими так, как не хотел бы, чтобы поступили с тобой; плати свой долг тем, кому ты обязан свободой, богатством и просвещенностью; будь справедлив в самом простом и общепринятом смысле. Свобода — не единственная наша цель. Подобно Белинскому, я могу сказать, что, если ее отняли у других, если мои братья живут в нищете, в грязи, в оковах, то и я не желаю себе свободы, отталкиваю ее и всей душой стремлюсь разделить их долю. Однако смешение понятий ничего не дает. Чтобы избежать вопиющего неравенства или повальной бедности, я готов пожертвовать своей свободой охотно и добровольно; но то, от чего я отказываюсь во имя справедливости, или равенства, или любви к собратьям, — именно свобода. Меня вполне резонно замучит совесть, если я не буду готов к такой жертве, но это не увеличит того, чем надо пожертвовать, даже если жертва очень нужна и даст мне большое удовлетворение. Все нужно называть своим именем: свобода — это свобода, а не равенство, не честность, не справедливость, не культура, не спокойная совесть. Если моя свобода или свобода моего класса или моей нации строится на бедствии многих людей, такая система несправедлива и безнравственна. Но если я ущемляю или утрачиваю свободу, чтобы меньше стыдиться неравенства, я не увеличу свободу других, а лишь уменьшу общий

объем свободы. Возможно, я выиграю в справедливости, счастье, спокойствии, но потеря в свободе останется, и только путаница ценностей позволяет нам говорить, что, отбросив «либеральную» свободу личности, можно увеличить свободу «социальную» или «экономическую». И все же иногда свободу одних надо урезать, чтобы обеспечить свободу другим. На каких принципах это нужно делать? Если свобода — священная, неприкосновенная ценность, таких принципов нет. Однако, по крайней мере — на практике, каждая из незыблемых, но несовместимых ценностей должна чем-то поступиться, не всегда ясно определяя основания, не говоря уж о том, чтобы обобщить их в общие правила или максимы. Практический компромисс найти надо.

Философы, оптимистически смотревшие на человеческую природу и верившие, что можно достигнуть гармонии интересов — Локк, Адам Смит, а порою и Милль, — полагали, что социальная гармония и прогресс совместимы с широкой сферой частной жизни, границы которой не вправе преступать ни государство, ни еще какая-либо власть. Гоббс и те, кто с ним соглашался, особенно консервативные и реакционные мыслители, доказывали, что люди уничтожили бы друг друга и общество превратилось бы в дикий лес, если бы не сдерживающие прочные защитные механизмы; соответственно Гоббс требовал расширить сферу централизованного контроля и сузить сферу частной жизни. Но и те и другие были согласны с тем, что какая-то доля человеческого существования должна быть независима от социального контроля. Вторжение в нее, даже и небольшое, означает деспотию. Бенжамен Констан, самый красноречивый защитник свободы и личной независимости, не забывавший о якобинской диктатуре, говорил, что от произвольного вторжения должны быть защищены по самой меньшей мере религия, свобода слова и собственность. Джефферсон, Берк, Пейн, Милль составляли разные перечни индивидуальных свобод, но доводы их в пользу ограничения власти были, по сути, одинаковыми: мы должны сберечь минимальную область свободы, если не хотим, чтобы «природа наша деградировала, а там — и сошла на нет»[44]. Нельзя оставаться абсолютно свободными, от какой-то части свободы отказаться надо, чтобы сохранить остальную; но полный отказ ведет к самоуничтожению. Каким должен быть необходимый минимум? Таким, что отказ от него посягает на самую сущность человеческой природы. А какова эта сущность? Каковы нормы, из нее вытекающие? Это было и, возможно, всегда будет предметом бесконечных споров. Но какими бы ни были принципы, на основе которых определяется сфера невмешательства, будь то естественный закон, естественное

право, полезность, категорический императив, священность общественного договора или какая-нибудь иная доктрина, с помощью которой люди пытались прояснить и оправдать свои убеждения, свобода в этом контексте означает свободу *от,* отсутствие вмешательства в пределах по-разному определяемых, но всегда различимых границ. «Единственная свобода, заслуживающая этого имени, — это свобода следовать своей собственной пользе своим собственным путем», — писал самый знаменитый из защитников свободы[45]. Если это так, можно ли вообще оправдать принуждение? Милль не сомневался, что можно. Поскольку справедливость требует, чтобы каждый располагал минимумом свободы, все должны удерживаться, если надо — насильственно, от посягательств на чужую свободу. Предотвращать такие коллизии и должен закон; роль государства сводится к тому, что Лассаль презрительно именовал функцией ночного сторожа или полицейского, регулирующего уличное движение. Что же делало для Милля столь священной свободу личности? В своем знаменитом трактате он пишет, что, пока индивидууму не позволено жить, как он хочет, «в том, что касается только его самого»[46], цивилизация не может двигаться вперед. Без свободного рынка идей на свет не появится истина; нет простора для неожиданности, оригинальности, гения, умственной энергии, нравственной смелости. Общество рухнет под грузом «коллективной посредственности»[47]. Все богатство и разнообразие будет погребено под тяжестью обычая, вечного стремления к конформизму, который пестует только «усохшие» способности, «худосочных и истощенных», «ограниченных и недоразвитых людей»[48]. «Все ошибки, которые (человек) способен совершить, не послушавшись совета или предупреждения, намного перевешивают то зло, которое происходит, если позволить другим принуждать его к тому, что им кажется его благом»[49]. Защита свободы — в том, чтобы избавить от вмешательства. Угрожая человеку преследованиями, пока он не станет вести жизнь, которую не сам выбирает; закрывая перед ним все двери, кроме одной, пусть даже она и ведет к самым лучшим вещам, а те, кто ее закрыл, руководствовались самыми благими намерениями, мы погрешим против той истины, что человеку дарована своя жизнь, чтобы он прожил ее по-своему. Так понимают свободу либералы от Эразма (другие скажут — от Оккама) до наших дней. Всякая защита гражданских свобод и личных прав, всякий протест против эксплуатации и унижения человеческого достоинства, против посягательств властей, массового гипноза обычаев или организованной пропаганды вырастает из этого

индивидуалистического и во многом спорного представления о человеке.

Тут необходимо отметить три факта. Во-первых, Милль смешивает два разных представления. Одно гласит, что принуждение, подавляя человеческие желания, само по себе зло, хотя и должно применяться, чтобы предотвратить другое зло; а невмешательство, ему противоположное, — само по себе благо, хотя и не единственное. Это — «негативная» свобода в ее классическом виде. Кроме того, человек должен стремиться к истине или вырабатывать тот тип характера, который нравится Миллю, — критичный, оригинальный, независимый, неконформистский до эксцентричности; истину же можно найти, а такой характер можно воспитать только в условиях свободы. И то и другое — воззрения либеральные, но они не совпадают одно с другим, и связь между ними носит в лучшем случае эмпирический характер. Никто не скажет, что истина или свобода самовыражения процветают там, где сокрушают любую мысль. Но исторический опыт показывает (как написал Джеймс Стивен в своей сокрушительной критике Милля — «Свобода, равенство, братство»), что цельные характеры, любовь к истине и свирепый индивидуализм произрастают в строго дисциплинированных сообществах, например среди кальвинистов Шотландии и Новой Англии или при военной дисциплине, не реже, чем в более терпимых сообществах. Тогда доводы Милля несостоятельны. Если провозглашенные им цели несовместимы, перед ним встает жесткая дилемма, не говоря уже о других трудностях, связанных с непоследовательным соблюдением строгого утилитаризма даже в его собственном гуманистическом варианте[50].

Во-вторых, доктрина эта относительно современна. В древнем мире, по-видимому, свобода личности как осознанный политический идеал (а не как реальная ситуация) практически не обсуждалась. Уже Кондорсе замечал, что понятия индивидуальных прав не было в юридических представлениях римлян и греков; равным образом это относится к иудейской, китайской и другим цивилизациям, о которых мы узнали с тех пор[51]. Господство этого идеала — скорее исключение, чем правило, даже в новейшей истории Запада. Свобода в этом смысле не очень часто становится лозунгом, объединяющим много людей. Желание жить самому по себе — признак высокой цивилизованности и человека, и сообщества. Само чувство приватности, области личных отношений как чего-то священного проистекает из такого понимания свободы, которое, несмотря на свои религиозные корни, в развитой форме едва ли старше Ренессанса и Реформации[52]. Однако угасание этого чувства

означало бы смерть цивилизации, всех ее моральных основ.

Третья характеристика такого понимания свободы — самая важная. Свобода в этом смысле совместима с определенными видами принуждения, во всяком случае — с отсутствием самоуправления. Это понимание свободы принципиально ограничивается проблемой границ контроля, но не его источника. Демократия может на деле отнимать у отдельных граждан множество свобод, которые были бы у них при некоторых других устройствах общества; точно так же можно представить себе, что либерально мыслящий деспот даст своим подданным достаточно большую степень личной свободы. Он может быть несправедливым, поощрять дичайшее неравенство, мало заботиться о порядке, добродетели или познаниях; но коль скоро он не подавляет их свободу или подавляет ее меньше, чем другие режимы, Миллю он понравится[53]. Свобода не связана, во всяком случае — логически, с демократией или самоуправлением. Самоуправление может лучше гарантировать гражданские права, чем другие режимы, потому его и отстаивают приверженцы свободы. Но между личной свободой и демократическим правлением нет необходимой связи. Ответ на вопрос «Кто мной управляет?» логически отличен от ответа на вопрос «Насколько вмешивается власть в мои дела?». Именно в этом различии и состоит в конечном счете огромная дистанция между понятиями негативной и позитивной свободы[54]. «Позитивный» смысл понятия «свобода» появляется тогда, когда мы пытаемся ответить на вопрос: «Кто мной правит?» или «Кто вправе сказать, что я должен делать именно это и быть именно таким?» Связь между демократией и личной свободой гораздо слабее, чем представляется их защитникам. Желание быть себе хозяином или, по крайней мере, участвовать в процессах, которые управляют моей жизнью, может быть столь же глубоким, как и стремление обеспечить себе зону свободного действия. Наверное, исторически оно старше. Но это разные желания. Они настолько различны, что в конце концов привели к великому столкновению идеологий, расколовшему наш мир. Именно это, «позитивное» понимание свободы не как «свободы *от»,* а как «свободы *для»* — для того, чтобы вести определенный, предписанный образ жизни — приверженцы «негативного» взгляда считают подчас просто благовидным прикрытием безжалостной тирании.

II
Понятие позитивной свободы

«Позитивный» смысл слова «свобода» проистекает из желания быть хозяином самому себе. Я хочу, чтобы моя жизнь и мои решения зависели от меня, а не от каких бы то ни было внешних сил. Я хочу быть орудием действия, а не подчиняться чужой воле. Я хочу быть субъектом, а не объектом; следовать собственным соображениям и сознательным целям, а не делать что-то под воздействием внешних причин. Я хочу быть кем-то, принимать самостоятельные решения, выбирать направление действия, а не подчиняться силам природы или другим людям, как будто я вещь, животное или раб, неспособный жить по-человечески, то есть определять и осуществлять собственные задачи, собственную стратегию.

Это, по крайней мере, часть того, что я подразумеваю, когда говорю, что я разумен и что разум отличает меня, человека, от остального мира. Превыше всего считать себя мыслящим, наделенным волей, активным существом, несущим ответственность за свой выбор и способным его обосновать, ссылаясь на свои идеи и цели. Б той степени, в какой мне представляется, что это так и есть, я чувствую себя свободным — и наоборот.

Свобода быть хозяином себе и свобода от того, чтобы мой выбор определяли другие, при поверхностном взгляде могут казаться одной и той же мыслью, выраженной утвердительно и отрицательно. Однако в историческом плане «позитивное» и «негативное» представления развивались в противоположных направлениях, каждое из которых было по-своему логичным, пока, наконец, не пришли к прямому конфликту.

Прояснить это можно на примере того, как развивалась вполне невинная метафора самостояния. «Я сам себе хозяин», «Я — не раб»; но не могу ли я быть (как говорили платоники и гегельянцы) рабом природы или своих необузданных страстей? И потом, у родового понятия «раб» много подвидов; одни — в политическом или юридическом рабстве, другие — в моральном или духовном. Разве не бывало так, что люди освобождались от духовного рабства или рабства у природы и убеждались, что, с одной стороны, на волю выходит независимое личностное начало, а с другой — что-то попадает под новый гнет? Это личностное начало отождествляют то с разумом, то с «высшей природой», то со способностью предвидеть и ставить задачи, влекущие за собой

удовлетворение, то с «истинным», или «идеальным», или «лучшим», или «самостоятельным» Я, которое противопоставляется иррациональным импульсам, неконтролируемым желаниям, низменной природе, искушениям и соблазнам, «эмпирическому» и «раздрызганному» Я, которое уступит любой вспышке желания или страсти и нуждается в строгой дисциплине, иначе невозможно дорасти до своей «истинной» натуры. Пропасть увеличивается. Истинная натура становится больше человека (в обычном смысле); это уже социальное «целое», элементом или частью которого он оказался, — племя, раса, церковь, государство, огромное сообщество живых, мертвых и еще не рожденных. Целостность эту и признают «истинной» натурой, которая, подчиняя непокорных «членов» коллективной или «органической» воле, достигает «высшей» свободы для себя, а значит — для них. О том, как опасны органические метафоры, когда ими оправдывают принуждение одних людей другими, чтобы поднять их на более «высокий» уровень свободы, писали много. Но особую убедительность обретает такой язык, если мы признаем, что возможно, а часто — и оправдано принуждение во имя какой-то задачи (скажем, борьбы с правонарушениями или охраны здоровья), которую люди решили бы сами, будь они не столь невежественными, слепыми и порочными. Легко вообразить, что ты принуждаешь других для их же блага, в их же собственных, а не в своих интересах. Поскольку я знаю их подлинные нужды лучше, чем они сами, они не стали бы сопротивляться, если бы были такими же разумными и мудрыми, как я, и так же хорошо понимали свои интересы. Можно пойти и дальше. Можно сказать, что на самом деле они стремятся к тому, чему по своей косности сознательно противятся, так как в них таится некое мистическое начало — латентная воля или «подлинная» цель. Начало это, хотя ему противоречит все, что они чувствуют, делают и говорят, и есть их «истинная» натура, о которой может не знать их бедное эмпирическое «Я»; и считаться надо только с ее желаниями[55]. Встав на эту точку зрения, я могу игнорировать реальные желания людей и обществ, бесчинствовать, угнетать, мучить их во имя и от имени их «подлинных» натур в твердой уверенности, что какая-то настоящая цель (счастье, исполнение долга, мудрость, справедливое общество, самореализация) должна быть тождественной их свободе — свободному выбору «подлинной», но, увы, часто неосознанной натуры.

Этот парадокс обличали неоднократно. Одно дело говорить, что я знаю, в чем благо для X, а сам он не знает, и не считаться с ним ради этого блага; другое — верить, что он сам сделал выбор,

правда, бессознательно, не так, как в повседневной жизни, а посредством своего разумного «Я», о котором эмпирическое «Я» может и не знать; посредством «подлинного Я», которое различает, что ему нужно, и непременно избирает это, однажды различив. Это чудовищное перевоплощение — ведь мы уже приравниваем то, что Х выбрал бы, если бы не был собой, к тому, что он действительно хочет и выбирает, — лежит в основе всех политических теорий самореализации. Одно дело сказать, что меня можно принудить для моего же блага, которого я по слепоте своей не вижу; в некоторых случаях это мне полезно и даже расширит пространство моей свободы. Другое дело утверждать, что поскольку речь идет о моем благе, то это вообще не принуждение, а моя собственная воля, знаю я о том или нет, и я свободен (или «подлинно» свободен), даже если мое земное тело и глупая голова отчаянно сопротивляются тем, кто из самых добрых побуждений мне это благо навязывает.

Это волшебное превращение (из-за которого Уильям Джеймс справедливо высмеивал гегельянцев) можно, без сомнения, так же легко проделать и с «негативным» представлением о свободе, если за «Я», стремящееся оградить себя от вмешательства, принять не человека с его непосредственными нормальными желаниями и потребностями, а его «подлинное Я», отождествляемое со стремлением к какой-то идеальной цели, о которой человек эмпирический и не подозревает. Как и в случае с «позитивно» свободным «Я», эту внутреннюю натуру можно раздуть до масштабов сверхличностной сущности — государства, класса, нации или исторического прогресса, рассматриваемых как более «подлинные» носители значимых свойств, чем эмпирический индивид. Но «позитивная» концепция свободы как господства человека над самим собой, с ее возможностью представить, что он как бы сам себе противостоит, и исторически, и практически, и теоретически легче допускает это расщепление личности на трансцендентного контролера и сгусток желаний и страстей, которые необходимо подавить и обуздать. Именно этот исторический факт имел большое значение. Он доказывает (если вообще столь очевидная истина нуждается в доказательствах), что концепции свободы непосредственно выводятся из наших представлений о том, что такое человек, личность, наше «Я». Определения, даваемые человеку и свободе, допускают достаточно много манипуляций, чтобы тот, кто ими занялся, получил то, что ему требуется. История новейшего времени слишком хорошо показала, что вопрос этот — отнюдь не только академический.

К чему приводит различение двух видов «Я», станет еще

яснее, если мы рассмотрим две главные формы желания управлять собой или подчиняться своему «подлинному Я», которые складывались исторически. Можно отречься от себя во имя независимости; можно ради той же независимости отождествить себя, частично или полностью, с каким-то принципом или идеалом.

III
Отступление во внутреннюю цитадель

Я обладаю разумом и волей, я ставлю перед собой цели и стремлюсь их достигнуть; а если мне не дают, я уже не чувствую себя хозяином положения. Мне могут препятствовать законы природы, или случайности, или действия людей, или непредумышленные воздействия человеческих институтов. Эти силы могут оказаться гораздо могущественней меня. Что же мне делать, чтобы они меня не сокрушили? Если я знаю, что желания мои неосуществимы, я должен от них освободиться. Я хочу быть властелином своего царства, но границы его слишком протяженны и ненадежны, значит, надо их сократить, чтобы уменьшить или вообще уничтожить небезопасную территорию. Поначалу я хочу счастья, или власти, или знаний, или еще чего-нибудь, но не могу их добиться. Тогда, чтобы избежать поражения и пустой траты сил, я решаю не стремиться к тому, в достижении чего не уверен, не желать недостижимого. Тиран угрожает мне бедностью, тюрьмой, изгнанием, гибелью близких. Но если я не привязан к собственности, если мне безразлично, в тюрьме я или на воле, если я убил в себе естественные чувства, он не сможет подчинить меня, ибо то, что от меня осталось, больше не подвержено эмпирическим страхам или желаниям. Я совершил стратегическое отступление в свою внутреннюю цитадель, в свое «ноуменальное Я», к которому не смогут прикоснуться, как ни станут стараться, ни слепые внешние силы, ни людская злоба. Я ушел в себя и здесь, и только здесь, нахожусь в безопасности. Это похоже на то, как если бы я сказал: «У меня на ноге рана. Есть два способа освободиться от боли. Можно рану залечить. Можно отрезать ногу. Если я научусь не хотеть ничего такого, для чего непременно нужны обе ноги, я не буду страдать без одной из них». Так ведут себя аскеты и квиетисты, стоики и буддистские святые, люди различных религий и люди без религии — словом, те, кто убежал от мира и сбросил с себя иго общества или общественного мнения в процессе намеренного самоусовершенствования, дающего им возможность не заботиться о мирских ценностях, оставаясь независимыми и отрешенными за краем мира, где ты уже неуязвим для его стрел[56]. Всякий политический изоляционизм, всякая экономическая автаркия, любая форма автономии содержит в себе такие элементы. Я устраняю препятствия на своем пути, покидая сам путь; я удаляюсь в свою секту, в свою плановую экономику, свою

сознательно изолируемую территорию, где мне не надо прислушиваться к голосам извне и никакие посторонние силы на меня не влияют. Все это — разновидность стремления к безопасности, но называют это и стремлением к личной или национальной свободе.

От этой концепции, примененной к отдельным людям, недалеко и до представлений тех, кто, подобно Канту, отождествлял свободу не с устранением желаний, а с сопротивлением им, с контролем над ними. Я отождествляю себя с тем, в чьих руках контроль, и избегаю рабства, в котором пребывают находящиеся под контролем. Я свободен, поскольку и насколько я автономен. Я послушен законам, но я добровольно подчинил им свое «Я» или обнаружил их в нем. Свобода — это послушание, но, говоря словами Руссо, «послушание закону, который мы сами себе предписываем[57], а никакой человек не может поработить сам себя. Гетерономия — это зависимость от посторонних факторов, тенденция стать игрушкой внешнего мира, который вне моего контроля, а значит — контролирует и порабощает меня. Я свободен лишь в той степени, в какой моя личность не опутана тем, что подчиняется силам, мною не контролируемым; так, я не могу контролировать силы природы, и моя свободная деятельность должна подняться над эмпирическим миром причинности. Здесь не место обсуждать, верно ли это древнее и широко известное представление; замечу только, что взаимосвязанные идеи свободы как сопротивления неосуществимым желаниям (или бегства от них) и свободы как независимости от причинности играют в политике не менее важную роль, чем в этике.

Если сущность людей в том, чтобы быть автономными создателями ценностей, которые сами себе — цель, если обосновано это именно тем, что они наделены свободной волей, то нет ничего хуже, чем обращаться с ними как с неодушевленными предметами, подверженными причинным влияниям, которые находятся во власти внешних воздействий, и чьим выбором можно манипулировать с помощью угроз и вознаграждений. Обращаясь так с людьми, мы не признаем за ними свободы. «Никто не заставит меня быть счастливым так, как он это понимает», — писал Кант. «Патернализм — самая великая деспотия, какую только можно себе представить»[58]. Обходясь с людьми так, словно они не свободны, а представляют собой материал в руках желающего им добра реформатора, мы действуем по нашей, а не по их свободной воле. Разумеется, именно такую политику рекомендовали ранние утилитаристы. Гельвеций и Бентам верили не в то, что надо бороться с

человеческой склонностью быть рабами своих страстей, а в то, что надо использовать эту склонность; они не хотели пугать людей наказаниями и соблазнять наградами, если подобные средства могут сделать «рабов» счастливее, — а это и есть самая острая из возможных форм гетерономии[59]. Манипулируя людьми, толкая их к целям, которые видны нам, социальным реформаторам, а им не видны, мы обращаемся с ними как с безвольными объектами, а значит — их разлагаем. Обманывая людей, используя их для наших, а не для ими самими поставленных целей, даже ради их блага, мы, в сущности, поступаем с ними как с недочеловеками, словно их цели менее окончательны и святы, чем наши. Во имя чего я заставляю других делать то, чего они делать не хотели и на что не согласились? Только во имя какой-то ценности, более высокой, чем они сами. Но если, как полагал Кант, все ценности становятся ценностями в результате свободных человеческих действий и называются так только в этой связи, то нет большей ценности, чем сам человек. Поэтому, делая так, как сказано выше, мы принуждаем людей во имя чего-то менее значительного, чем они сами, подчиняя их нашей воле, или чьему-то представлению о счастье, или силе обстоятельств, или заботе о безопасности. Я стремлюсь к тому, чего хочу я сам или хочет моя группа, и для этого использую других людей в качестве средств. Мотив может быть любым, даже благородным, но я вступаю в противоречие с представлением о человеке как конечной цели. Все виды безумных экспериментов на людях, давление, перевоспитание, контроль над мыслями отрицают в людях то, что делает их людьми, а их ценность — наивысшей и конечной[60].

Кантовский свободный индивид — трансцендентное существо, находящееся за рамками природной причинности. В эмпирической постановке вопроса, где человек берется в его обыденной жизни, это представление стало сердцевиной либерального гуманизма — и морального, и политического, — формировавшегося в XVIII в. под глубоким влиянием Канта и Руссо. В своем априорном виде это дает секуляризованный протестантский индивидуализм, где место Бога занимает концепция рациональной жизни, а место отдельной души, стремящейся к единению с ним, — концепция индивида, наделенного разумом, стремящегося жить по разуму и не зависеть от того, что может, подключив иррациональную сторону натуры, увести его в сторону или ввести в заблуждение. Это — автономия, а не гетерономия; человек должен действовать, а не быть объектом воздействия. Для тех, кто мыслит подобным образом, рабство у страстей — более чем метафора. Отделавшись от

страха, от любви, от желаний, мы освободим себя от деспотии того, что не можем держать под контролем. Софокл, чьи слова приводит Платон, говорил, что только старость освободила его от любовных страстей, жестокого господина, и для него это было так же реально, как освобождение от настоящего тирана или рабовладельца. Психологический опыт, связанный с тем, что ты уступил какому-то «низменному» импульсу и действовал в силу мотива, который тебе не нравится, или вел себя недостойно, а потом обнаруживал, что «был не в себе» или «не владел собой», принадлежит к этому типу мышления и словесному стилю. Я отождествляю себя со своим разумным и критическим состоянием. Последствия моих действий не имеют значения, поскольку я их не контролирую; важны только мотивы. Вот кредо уединенного мыслителя, отринувшего мир и сбросившего людские и вещественные цепи. В этой форме такие представления могут казаться сугубо этическими и едва ли относятся к политике, однако политические выводы достаточно ясны, и они входят в традицию либерального индивидуализма не менее глубоко, чем «негативное» понимание свободы.

Возможно, надо отметить, что в своем индивидуалистическом виде представление о разумном мудреце, укрывшемся во внутренней крепости подлинного «Я», возникает, скорее всего, в те периоды, когда внешний мир особенно бездушен, жесток и несправедлив. «Подлинно свободен, — писал Руссо, — тот, кто желает того, что может сделать, и делает то, чего желает»[61]. В мире, в котором человек, ищущий счастья, справедливости или свободы (в любом ее понимании), не может почти ничего добиться, поскольку многие пути для него закрыты, соблазн уйти в себя становится непреодолимым. Так, вероятно, случилось в Греции, где стоический идеал нельзя не связать с падением независимых демократий и установлением централизованной македонской автократии; так было в Риме после конца республики[62]. Так было в Германии XVII в., когда за Тридцатилетней войной последовало глубочайшее разложение, и самый характер общественной жизни, особенно в небольших княжествах, вынуждал тех, кому дорого человеческое достоинство, не в первый и не в последний раз отправляться во внутреннюю эмиграцию. Доктрина, согласно которой я не должен желать того, чего не получу, гласящая, что подавленное или успешно сдержанное желание столь же прекрасно, как и желание удовлетворенное, — на мой взгляд, утонченный, но все же узнаваемый принцип «зеленого винограда»: не желай того, в чем ты не уверен.

Становится ясно, почему не годится определение негативной

свободы как возможности делать все, что хочешь (а это и есть, по сути, формулировка, принятая Миллем). Если я попадаю в положение, когда мало что могу сделать или не могу сделать ничего, нужно сократить или устранить само желание, и я свободен. Если тирану (хотя бы замаскированному) удастся так настроить своих подданных (или клиентов), чтобы они потеряли изначальные желания и приняли («ввели внутрь») тот образ жизни, который он для них измыслил, он, по данной формуле, их освободил. Да, конечно, он дал им *чувство* свободы, подобно тому, как Эпиктет чувствовал себя свободнее своего господина (или как пресловутый праведник блаженствует на дыбе). Но то, что он создал, прямо противоположно политической свободе.

Аскетическое самоотречение может способствовать целостности характера, безмятежному спокойствию, духовной силе, но трудно увидеть в нем увеличение объема свободы. Если я, спасаясь от противника, спрячусь в доме и запру все входы и выходы, я, может быть, и буду свободней, чем у него в плену, но буду ли я свободнее, чем если бы я победил и пленил его самого? Если я надолго запрусь в тесном помещении, я задохнусь и умру. Уничтожение всего, чем меня можно уязвить, логически завершается самоубийством. Пока я живу в физическом мире, я никогда не смогу быть в полной безопасности. В этом смысле (как правильно ощутил Шопенгауэр) полное освобождение дает только смерть[63].

Я — в мире, где моя воля наталкивается на препятствия. Тех, кто принял «негативное» понимание свободы, должно быть, легче оправдать, если мы примем, что самоотречение — не единственный способ преодоления препятствий. Их можно и устранить — физическим действием, если речь идет не о людях, или силой, или убеждением, как случается, когда я прошу потесниться и уступить мне место или завоевываю землю, угрожающую интересам моей страны. Такие действия могут быть несправедливыми, они могут сопровождаться насилием, жестокостью, порабощением, но трудно отрицать, что с их помощью мы получаем возможность расширить свою свободу в самом буквальном смысле. Ирония истории в том, что эту простую истину отрицают многие из тех, кто воплощает ее в жизнь самым воинственным образом; люди, которые, насильственно отвоевывая власть и свободу действия, отвергают «негативные» представления и принимают «позитивные». Их взгляды господствуют в половине мира. Посмотрим, на каких метафизических основаниях они покоятся.

IV
Самореализация

Нам говорят, что единственный способ достигнуть свободы — использование критического разума, отличающего необходимое от второстепенного и случайного. Если я школьник, даже простейшие математические истины застревают у меня в мозгу в виде неизвестно кому нужных теорем, мешая мне думать. Их сочли истинными какие-то внешние авторитеты, а мне они кажутся инородными телами, которые я, раз уж от меня этого ждут, должен механически встроить в свою систему. Но когда я пойму, зачем существуют символы, аксиомы, правила построения уравнений и математических преобразований, — словом, ту логику, с помощью которой получаются решения, и смогу убедиться, что иначе и быть не может, потому что все это следует из законов, управляющих моим собственным мышлением[64], математические истины покажутся мне не навязанными, внешними предметами, которые я должен принять независимо от своих желаний, а плодами моей свободной воли, которые я получаю, работая разумом. Для математика доказательство этих теорем — часть свободного проявления его естественных мыслительных способностей. Музыкант, который научился читать партитуру, играя на рояле, не повинуется каким-то законам или чьему-то принуждению и не теряет свободы, а свободно, без помех, проявляет себя. Он не привязан к партитуре, как вол к плугу или рабочий — к станку. Он впитал нотную грамоту, ввел ее в свою систему, понял ее, отождествился с ней и превратил из помехи свободе в часть свободной деятельности.

То, что относится к музыке или математике, скажут нам, должно относиться к любым препятствиям, возникающим на пути самосовершенствования, подобно глыбам постороннего вещества. В этом и состоит программа просвещенного рационализма от Спинозы до позднейших (нередко — бессознательных) последователей Гегеля. Sapere aude[65]. Если вы понимаете рациональную необходимость чего-то, вы не можете, оставаясь разумным, хотеть, чтобы было по-другому. Если миром правит необходимость, хотеть, чтобы что-то было не таким, как должно быть, может либо невежда, либо глупец. Страсти, предрассудки, страхи, неврозы вырастают из невежества, принимая вид мифов и иллюзий. Породило ли их воображение беззастенчивых шарлатанов, обманывающих нас, чтобы эксплуатировать, или они имеют психологические или социологические корни, попадая под

их власть, мы подчиняемся внешним факторам, толкающим нас туда, куда мы идти не хотим. Научные детерминисты XVIII в. полагали, что, изучая естественные науки и создав по тому же образцу науку об обществе, мы поймем такие силы, а значит — осознаем свою роль в работе разумного мира, который подавляет только тех, кто его не понял. Как давным-давно учил Эпикур, знание освобождает, устраняя иррациональные страхи и желания.

Гердер, Гегель и Маркс заменили своими виталистическими моделями социальной жизни более старые, механистические, но и они не меньше, чем их оппоненты, верили в то, что, поняв мир, мы достигнем свободы. От оппонентов их отличало то, что они подчеркивали роль изменений и роста в становлении человека. Социальную жизнь нельзя понять через аналогии, почерпнутые в математике и физике. Нужно понять еще и историю, то есть особые законы непрерывного роста, через «диалектические» противоречия или как-то иначе управляющие людьми в их отношениях друг с другом и с природой. Согласно таким мыслителям, если мы этого не поймем, мы впадем в заблуждение и поверим, что человеческая натура статична, что ее существенные свойства одинаковы везде и всегда, что управляют ею неизменные естественные законы, как бы их ни сформулировать — в теологических или материалистических терминах. Отсюда следует неверный вывод: мудрый законодатель в принципе может, путем просвещения и права, создать совершенно гармоничное общество, потому что разумные люди всех веков и стран требуют удовлетворения одних и тех же неизменных потребностей. Гегель считал, что его современники (и, собственно, все его предшественники) не понимали природы институтов, ибо не знали законов, постигаемых разумом (поскольку возникают они в результате его, разума, действий), по которым создаются и изменяются институты и преобразуется человек. Маркс и его ученики были убеждены, что людям мешают не только препятствия или несовершенства их собственной натуры, но и в еще большей мере социальные институты, первоначально созданные (не всегда сознательно) для определенных целей, чье действие они снова и снова толкуют неправильно[66], в результате чего те и препятствуют прогрессу своих создателей. Маркс предложил социально-экономические гипотезы, объясняющие неизбежность таких заблуждений, в особенности — иллюзию, подсказывающую нам, что созданные человеком установления независимы, неотвратимы, как законы природы.

Примерами таких псевдообъективных сил он считал законы спроса и предложения, институт собственности, вечное

разделение общества на богатых и бедных, на собственников и рабочих и множество других неизменных человеческих категорий. Старый мир можно разрушить и создать вместо него более совершенные и обеспечивающие свободу социальные устройства только тогда, когда мы сбросим чары этих иллюзий, то есть когда достаточное число людей достигнет такой стадии общественного развития, которая даст возможность понять, что институты — порождение человеческих рук и умов, необходимое в свое время, которые потом ошибочно сочли неумолимыми объективными силами.

Мы порабощены учреждениями, верованиями, неврозами, которые можно свергнуть только тогда, когда проанализируешь и поймешь их природу. Мы — в плену у злых духов, которых мы сами сотворили (пусть и бессознательно) и можем изгнать, если станем сознательными и будем действовать должным образом. Для Маркса осознание и есть действие. Я свободен в том, и только в том, случае, если я планирую свою жизнь в соответствии со своей волей; планы влекут за собой правила; правило не угнетает и не порабощает меня, если я сознательно возлагаю его на себя или свободно принимаю, независимо от того, выработано оно мной или другими, и если оно рационально, то есть соответствует порядку вещей. Поняв, что вещи таковы, какими они должны быть, мы и хотим, чтобы они такими были. Знание освобождает нас не тем, что предоставляет больше возможностей, а тем, что предохраняет от разочарований, которыми чреваты попытки совершить невозможное. Желая, чтобы непреложные законы были не тем, что они есть, мы становимся жертвами иррационального стремления к тому, чтобы что-то было X и не X одновременно. Пойти дальше и считать, что законы эти — другие, чем то, что они из себя по необходимости представляют, может только безумец. Такова метафизическая сердцевина рационализма. Заложенное в нем понимание свободы — не «негативное» представление о пространстве без препятствий (в идеале), о вакууме, где ничто не загораживает мне путь, а представление о самоконтроле и самостоянии. Я делаю все по собственной воле. Я — разумное существо; если я убедился, что то или иное не может быть другим в разумном обществе, то есть в обществе, которое разумные люди направляют к целям, какие и должно ставить, я не захочу устранять их со своего пути. Я приму их, впитаю как законы логики, математики, физики, искусства-словом, принципы, управляющие всем, что я понимаю и потому принимаю, и разумные цели, которые никогда не помешают мне, поскольку я не хочу, чтобы они стали другими.

В этом и состоит позитивная доктрина освобождения через

разум. Социализированные ее версии, совершенно не похожие друг на друга и друг с другом конфликтующие, таятся в сердцевине многих националистических, коммунистических, авторитарных и тоталитарных убеждений. Развиваясь, эта доктрина могла уплывать далеко от своей рационалистической гавани. Тем не менее именно такую свободу обсуждают, за такую свободу борются и в демократиях, и в диктатурах многих уголков земли. Не вдаваясь в подробности ее исторической эволюции, я хочу коснуться некоторых превратностей ее судьбы.

V
Храм Сарастро

Тем, кто верил в свободу как в рациональное самовоспитание, рано или поздно пришлось подумать о том, как приложить это не просто к внутренней жизни человека, но и к его отношениям с другими членами общества. Даже самые большие индивидуалисты среди них — а Руссо, Кант и Фихте, безусловно, начинали как индивидуалисты — в какой-то момент встали перед вопросом: возможна ли разумная жизнь не только индивида, но и общества, а если возможна, то как ее достичь? Я хочу быть свободным и жить по указанию моей разумной воли («настоящего Я»), но такими же должны быть и другие. Как мне избежать столкновения с их волями? Где пролегает граница между моими (рационально определенными) правами и такими же правами других людей? Если я разумен, я не могу отрицать, что правильное *для* меня, по тем же соображениям, правильно и для других, таких же разумных. Разумным (или свободным) государство будет в том случае, если в нем будут править законы, свободно принятые всеми разумными людьми; иначе говоря, такие законы, которые они сами учредили бы, если бы их спросили как разумных людей, что им требуется; следовательно, границы были бы такими, которые все разумные люди сочли бы правильными для разумных существ.

Кто же, в самом деле, должен определить эти границы? Мыслители этого типа доказывали, что, если моральные и политические проблемы подлинны (а такими те, несомненно, и были), их можно решить; то есть должно существовать одно и только одно решение любой проблемы. Все истины может в принципе открыть любой рациональный мыслитель и продемонстрировать с такой убедительностью, что другие разумные люди непременно согласятся; именно так обстоит дело в новых естественных науках. Получалось, что проблему политической свободы можно разрешить, установив справедливый порядок, который предоставил бы каждому человеку свободу, положенную разумному существу. Мои претензии на неограниченную свободу, казалось бы, могут противоречить таким же претензиям другого. Но разумное решение одной проблемы не сталкивается с верным решением другой, ибо две истины не могут быть логически несовместимыми; значит, в принципе можно изобрести справедливый порядок, правила которого позволят решить все

возникающие проблемы. Такое идеальное положение дел всегда представляли в виде Эдемского сада до грехопадения, из которого мы были изгнаны, но по которому все еще тоскуем, или в виде еще предстоящего нам золотого века, когда люди, обретя разум, перестанут идти на поводу у других и не будут больше подвергать друг друга «отчуждению» и обидам. В существующих обществах справедливость и равенство — идеалы, которые все еще требуют определенной толики насилия; ведь если преждевременно снять социальный контроль, более сильные, способные и наглые станут угнетать физически и умственно слабых. Согласно рассматриваемой доктрине только сохранившаяся в людях иррациональность побуждает их угнетать, эксплуатировать и унижать друг друга. Люди разумные будут уважать друг в друге разум и лишатся всякого стремления к борьбе и к господству. Желание господствовать само по себе — симптом неразумия, его можно объяснить и исцелить рациональными методами.

Спиноза предлагает одни объяснения и лекарства, Гегель — другие, Маркс — третьи. Некоторые из этих теорий могут, по-видимому, в какой то степени дополнить друг друга, какие-то из них несочетаемы, но все они исходят из допущения, что в обществе совершенных и разумных существ жажды господства не будет или она станет неэффективной. Угнетение или влечение к нему — первый симптом того, что проблемы социальной жизни еще не решены.

Все это можно представить и другим образом. Я свободен, когда я сам себе хозяин, когда нет препятствий моей воле, чем бы они ни были, — сопротивлением ли сил природы, собственными ли моими страстями, неразумными ли институтами или же противостоящей мне волей других людей. Природу я всегда могу, по крайней мере в принципе, перекроить и подогнать по своей воле с помощью технических средств. Но как мне быть с неподатливыми людьми? Я должен, если могу, подчинить их своей воле, перекроить по своему фасону, определить им роль в своей пьесе. Не будет ли это означать, что я один свободен, а они — рабы? Да, если мой план соответствует не их желаниям и ценностям, а только моим собственным. Если же он разумен, он позволит им до конца раскрыть их «подлинную» натуру, реализовать способность к разумному решению, к проявлению «лучшего Я». Все верные решения истинных проблем должны быть совместимыми. Более того, они должны составлять единое целое, ибо это и есть представление о них как о рациональных и о мире как гармоничном. У каждого человека свой особый характер, способности, устремления, цели. Постигнув их характеры, цели,

отношения, я могу, по крайней мере в принципе, если у меня достанет знаний и силы, удовлетворить их всех, коль скоро эти характеры и цели рациональны. Разумный человек знает и вещи и людей такими, какие они есть. Не надо делать скрипки из камня или заставлять прирожденных скрипачей, чтобы они играли на флейте. Если вселенной управляет разум, то нет нужды в насилии. Правильно спланированная жизнь совпадет с полной свободой для всех — свободой разумного самонаправления. Но так будет в том, и только в том, случае, если план верен; если он представляет собой единственно возможную схему, отвечающую требованиям разума. Если законы будут правилами, предписанными разумом, их воспримут с раздражением только те, чей разум дремлет, кто не понимает подлинных потребностей своего «настоящего Я». Коль скоро каждый исполнитель признает и играет роль, назначенную разумом — инстанцией, способной понять его настоящую натуру и различить его настоящие цели, конфликта быть не может. Каждый человек будет свободным самоуправляемым актером в космической драме. Спиноза говорит нам, что дети, хотя их и принуждают, не становятся рабами, поскольку слушаются приказаний, отдаваемых для их же пользы. И член настоящего сообщества — не раб, так как общий интерес должен включать его собственный[67]. Локк провозглашает: «Где нет закона, нет и свободы», поскольку разумный закон указывает направление к «правильным интересам» и «общему благу» человека; и добавляет, что, раз такой закон «только и служит оградой от болот и пропастей», его «вряд ли можно назвать ограничителем свободы»[68], а желание уклониться от него неразумно, «звероподобно», свидетельствует о «распущенности»[69] и т. п. Монтескье, забывая о своих либеральных позывах, говорит о политической свободе не как о позволении делать, что хочешь или даже то, что разрешает закон, а как о «возможности делать то, что должно желать»[70], и это фактически повторил Кант. Берк провозглашает «право» индивидуума на то, чтобы его ограничивали ради его же интереса, так как «предполагаемое согласие всякого разумного существа совпадает с предустановленным порядком вещей».[71]

Общая посылка этих мыслителей (и многих схоластов до них, и коммунистов после) состоит в том, что разумные цели наших «настоящих» натур должны совпадать или их надо к этому принудить, как бы яростно ни протестовали наши бедные, невежественные, обуреваемые желаниями и страстями эмпирические «Я». Свобода не есть свобода поступать неразумно, неверно или глупо. Принуждая эмпирические «Я» к правильному образу действия, мы не подавляем их, а освобождаем[72]. Руссо

объясняет мне, что, если я свободно уступаю обществу все составные части своей жизни, я создаю такую целостность, которая, поскольку она построена на равном самопожертвовании всех своих членов, не может сознательно причинить боль ни одному из них. В таком обществе, говорит он, никто не заинтересован в том, чтобы нанести ущерб другому. «Отдавая себя всем, я не отдаю себя никому»[73] и возвращаю назад столько же, сколько теряю, поскольку у меня достаточно новых сил, чтобы защитить мои новые обретения. Кант сообщает нам, что, «когда индивидуум окончательно расстается со своей дикой беззаконной свободой, обретая ее вновь ничуть не пострадавшей от того, что он зависим от закона», только это и есть настоящая свобода, «ибо такая зависимость — работа моей собственной воли, действующей в качестве законодателя»[74]. Свобода, столь недалеко отстоящая от власти, фактически с ней совпадает. Таковы мысли и таков язык всех деклараций о правах человека в XVIII в. и всех тех, кто смотрит на общество как на проект, построенный по рациональным законам мудрого законодателя, или природы, или истории, или Высшего Существа. Бентам почти в одиночку упрямо твердил, что дело законов — не освобождать, а ограничивать, и всякий закон ущемляет свободу[75], даже если такое ущемление суммарно ее и увеличит.

Если бы все эти посылки были верны, социальные проблемы разрешались бы так, как разрешаются проблемы в естественных науках, а разум был бы тем, чем его считали рационалисты, — может быть, все и было бы, как сказано выше. В идеальном случае свобода совпадает с законом, автономия — с властью. Закон, запрещающий мне делать то, чего я как здравомыслящее существо и не захочу делать, свободу не ограничивает. В идеальном обществе, состоящем из полностью ответственных людей, правила, которые я буду едва чувствовать, постепенно отомрут. Только одно социальное движение — движение анархистов — оказалось достаточно смелым, чтобы вполне открыто это провозгласить и принять все последствия. Но всякий либерализм, основанный на рационалистической метафизике, в большей или меньшей мере разбавлен версиями этой доктрины.

С течением времени мыслители, стремившиеся решить эти проблемы в подобном духе, столкнулись с вопросом, как же на практике сделать людей разумными в указанном смысле. Конечно, им нужно дать образование; ведь необразованные люди неразумны, гетерономны и нуждаются в принуждении хотя бы для того, чтобы жизнь была терпимой для людей разумных, если те хотят жить в том же обществе, а не быть вытесненными в пустыню или на Олимпийские высоты. Фихте пишет, что

образование должно непременно работать таким образом, чтобы «вы впоследствии признали и приняли мотивы того, что я теперь делаю»[76]. Трудно ожидать, чтобы дети поняли, почему их заставляют ходить в школу. Так же и невежественные, то есть пока что большая часть человечества, не понимают, почему они должны слушаться законов, которые сделают их разумными. «Принуждение — это тоже своего рода образование»[77]. Вы познаете, как полезно слушаться тех, кто вас превосходит. Если вы не можете понять своих собственных интересов, не надо ждать, что, воспитывая в вас разумность, я стану с вами советоваться или считаться с вашими желаниями в процессе воспитания. В конце концов, я должен защитить вас от оспы, даже если вы этого не хотите. Милль и тот вынужден признать, что я имею право удержать человека, который хочет вступить на мост, если у меня нет времени предупредить его, что мост вот-вот обрушится, ибо я знаю или с большой долей уверенности могу полагать, что человек этот и сам не хочет свалиться в воду. Фихте уверен, что ему известно лучше, чем необразованному немцу его времени, кем тот хочет быть и что хочет делать. Мудрец знает вас лучше, чем вы сами, ибо вы — жертва своих страстей, гетерономный раб, зависимый от всего на свете, близорукий, не способный понять свои настоящие цели. Вы хотите быть человеком. Задача государства — помочь вам в этом. «Принуждение оправдано, поскольку оно воспитывает будущую способность к пониманию»[78]. Мой внутренний разум, если он восторжествует, должен подавить и уничтожить мои «низменные» инстинкты, мои желания и страсти, превращающие меня в раба. Подобным же образом (фатальный переход от индивидуального к социальному совершается почти неуловимо) высшие слои общества, лучше образованные, более разумные, те, кто «обладает наивысшими для своего времени и народа способностями понимания»[79], имеют право совершать насилие, чтобы сделать разумной неразумную часть общества. Как часто заверяли нас Гегель, Брэдли, Бозанкет, подчиняясь разумному человеку, мы подчиняемся самим себе, но не таким, какие мы есть, погрязшим в невежестве и страстях, слабым существам, подверженным болезни и нуждающимся в целителе, несмышленышам, требующим опеки, а таким, какими мы можем стать, обретя разум; какими можем быть уже сейчас, если к нему прислушаемся, поскольку, согласно гипотезе, рациональное начало есть в каждом человеке, заслуживающем этого имени.

Философы «объективного разума», от Фихте с его твердым, жестко организованным «органическим» государством до Т. Х. Грина с его мягким и гуманным либерализмом, несомненно

считали, что они способствуют, а не препятствуют разумным потребностям, которые, пусть в зачаточном виде, можно найти в душе любого одушевленного существа. Но я могу отвергнуть такой демократический оптимизм и повернуть от телеологического детерминизма гегельянцев к какой-то более волюнтаристской философии, родив в своем разумном мозгу идею навязать обществу в его же интересах свой там же рожденный план, который, пока я не стану действовать по-своему, возможно, — против устойчивых желаний огромного большинства моих сограждан, скорее всего, не осуществится. Или, вообще отбросив понятие «разум», я могу вообразить себя вдохновенной художественной натурой, в свете своего уникального видения составляющей из людей комбинации, подобно тому, как живописцы сочетают цвета, а композиторы — звуки. Человечество — сырой материал, с которым работает моя творческая воля. Даже если, пока я все это делаю, люди страдают и умирают, они поднимаются на высоту, на которой никогда не оказались бы, не насилуй их моя понуждающая, но созидательная воля. Такими аргументами пользуются все диктаторы, инквизиторы и бандиты, ищущие моральных или даже эстетических оправданий своему образу действий. Я должен сделать для людей (или с людьми) то, что они не могут сделать сами, и не могу просить у них разрешения или согласия, так как они не знают, что для них лучше. То, что они позволят и примут, может представлять собой жизнь презренной посредственности или, того хуже, даже гибель и самоубийство. Позвольте мне еще раз процитировать настоящего прародителя героической доктрины: «Ни у кого нет… прав идти против разума». «Человек боится подчинить свою субъективность законам разума. Он предпочитает традицию или произвол»[80]. Тем не менее его нужно подчинить[81]. Фихте вещает от имени того, что он называет разумом; Наполеон, или Карлейль, или иные романтики авторитаризма могут поклоняться другим ценностям и видеть в их утверждении силой единственный путь к «настоящей» свободе.

Такой же подход с подчеркнутой ясностью демонстрировал Огюст Конт, вопрошавший: если мы не допускаем свободу мысли в химии или биологии, почему мы должны допускать ее в морали или политике?[82] Почему, в самом деле? Если есть смысл в выражении «политические» истины, то есть такие утверждения о социальных целях, которые все люди, именно потому, что они люди, должны признать истинными; и если, по мнению Конта, научный метод со временем приведет к открытию этих истин, можно ли защищать свободу мнений или действий индивидуума и группы, во всяком случае как самоцель, а не просто как стимул

интеллектуальной деятельности? Почему нужно терпеть любое поведение, которое не санкционировано надлежащими специалистами? Конт без обиняков высказал то, что подразумевала рационалистическая теория политики с самого ее начала в Древней Греции. В принципе может существовать только один правильный образ жизни; мудрые ведут его спонтанно, потому они и мудрые. Немудрых нужно к нему подталкивать всеми социальными средствами, находящимися во власти мудрых, ибо не понятно, почему мы должны терпеливо взирать, как живет и множится явственно неверное поведение. Незрелых и необученных надо принудить к мысли: «Только истина освобождает, а я могу познать истину, только слепо выполняя то, что вы, знающие ее, мне приказываете, к чему принуждаете, в твердой уверенности, что тогда я буду видеть так же ясно, как вы, и стану таким же свободным».

Вот куда мы забрели от нашего первоначального либерализма. Эти доводы, используемые поздним Фихте, а после него — другими защитниками авторитаризма, от викторианских педагогов и колониальных администраторов до националистических и коммунистических диктаторов, — в точности то, против чего во имя свободного и разумного индивидуума, повинующегося своему внутреннему свету, отчаянно протестовала мораль стоиков и Канта. Таким образом, рассуждения рационалистов с их посылкой единственно верного решения шаг за шагом вели, может быть, и не совсем логично, но понятно для психолога или историка, от этической доктрины индивидуальной ответственности и самосовершенствования к авторитарному государству, послушному директивам элиты, состоящей из наставников в духе Платона.

Что может так странно повернуть мыслителей, часть которых претендовала на звание учеников Канта, от его непреклонного индивидуализма к чему-то очень близкому чисто тоталитарной доктрине? Этот вопрос имеет не только исторический интерес, ведь многие из современных либералов проделывают такую же любопытную эволюцию. Кант действительно утверждал, следуя Руссо, что способностью рационального самонаправления обладают все люди, и не может быть специалистов в делах морали, поскольку мораль зависит не от специальных знаний (как утверждают утилитаристы и философы французского Просвещения), а от того, правильно ли мы используем универсальное человеческое свойство. Следовательно, то, что делает человека свободным, действует не каким-то самосовершенствованием, к которому людей надо принудить, а только тем, чтобы люди знали свой долг, этого же никто не может

сделать для другого или от чьего-то имени. Когда приходилось иметь дело с политическими проблемами, даже Кант соглашался, что никакой закон, поскольку он таков, что я, как разумное существо, одобрил бы его, если бы меня спросили, никак не может лишить меня хотя бы части моей разумной свободы. Тут уж дверь широко открывалась *для* правления специалистов. Я не могу все время со всеми советоваться; невозможно управлять, непрерывно проводя плебисцит. К тому же одни люди не так хорошо прислушиваются к голосу собственного разума, как другие, а некоторые исключительно глухи. Законодатель или правитель должен исходить из того, что, если закон, который он устанавливает, разумен (тут он советуется только с собственным разумом), его автоматически одобрят все члены общества в той мере, в какой и они разумные существа. Если они его не одобрят, значит, они неразумны и должны подвергнуться давлению разума, неважно, своего собственного или чужого, ведь веления его одинаковы во всех головах. Я издаю приказы, а вы, если вы сопротивляетесь, возлагаете на меня обязанность подавить неразумное в вас, противостоящее разуму. Мне было бы легче, если бы вы сами подавили его, и я стараюсь научить вас этому. Но на мне лежит ответственность за общественное благосостояние, и я не могу ждать, пока все станут совсем разумными. Кант мог бы возразить, что сущность свободы субъекта — в том, что он сам, и только сам, приказывает себе подчиниться. Но это совет для совершенных. Если вам не удалось дисциплинировать себя, я должен сделать это для вас, и вы не можете жаловаться на отсутствие свободы, ибо тот факт, что кантовский рациональный судья отправил вас в тюрьму, свидетельствует о том, что вы не услышали собственный внутренний разум, но, подобно ребенку, дикарю или идиоту, не созрели для самонаправления или постоянно обнаруживаете неспособность к нему[83]. Если это ведет к деспотии, пусть даже деспотии лучших и мудрейших, как в храме Сарастро из «Волшебной флейты», но все-таки к деспотии, которая оказывается тождественной свободе, не значит ли это, что в посылках данного рассуждения что-то упущено и где-то в самой их основе кроется ошибка? Позвольте мне еще раз их перечислить. Первое: у всех людей есть одна и та же настоящая цель — разумное самонаправление. Второе: устремления всех разумных существ должны непременно складываться в единое и всеобщее гармоничное целое, которое одни различают яснее, чем другие. Третье: все конфликты и, следовательно, все трагедии происходят исключительно из-за столкновения разума с неразумным или недостаточно разумным, с незрелыми и

неразвитыми элементами жизни, индивидуальными или групповыми; таких столкновений в принципе можно избежать, а среди полностью разумных существ они невозможны. Наконец, когда все люди станут разумными, они будут послушны законам своей собственной натуры, одинаковыми в них всех, а значит, и совершенно законопослушными, и свободными. Может ли быть, что Сократ и следовавшие за ним создатели основной западной традиции в этике и политике больше двух тысячелетий ошибались, приравнивая добродетель к знанию, а свободу — к тому и другому? Неужели, хотя эта традиция управляет сейчас жизнью большего числа людей, чем когда бы то ни было, ни одно из основных ее положений не доказано эмпирически, а может быть, даже не соответствует истине?

VI
В погоне за статусом

Есть еще один исторически важный подход к этой теме, в котором смешивание свободы с ее близкими родственниками, равенством и братством, ведет к таким же нелиберальным выводам. С тех пор как в конце XVIII в. подняли эту проблему, настойчиво и с возрастающей силой возникал вопрос: что же такое «индивидуум»? Пока я живу в обществе, все, что я делаю, неизбежно влияет на действия других и от них зависит. Даже самоотверженные усилия Милля обозначить различие между частной и общественной жизнью при таком рассмотрении терпят неудачу. Практически все его критики указывали: всё, что я делаю, может иметь результаты, вредящие другим людям. Мало того, я — существо общественное, в более глубоком смысле, чем просто взаимодействие с другими. Разве я именно такой не из-за того, в какой-то степени, что другие думают и чувствуют? Когда я спрашиваю себя, кто я, и отвечаю «англичанин», «китаец», «торговец», «заурядная личность», «миллионер», «преступник», то, вдумавшись, я нахожу: характеристики эти означают, что другие члены моего общества признают меня принадлежащим к определенной группе или классу и такое признание входит в большинство устойчивых моих качеств. Я — не разум без телесной оболочки и не Робинзон Крузо на острове. Важно не только то, что моя материальная жизнь зависит от взаимодействия с другими людьми, и не только то, что социальные силы сделали меня именно таким, но и то, что некоторые, а может быть, и все мои представления о себе, особенно в том, что касается моральных и социальных определений, можно осмыслить лишь в терминах социальных связей, в которых я — просто частица (метафору эту не надо понимать слишком широко).

Отсутствие свободы, на которое жалуются люди или группы, порой сводится к отсутствию должного признания. Я могу искать не того, чего хочет от меня Милль, не гарантий против принуждения, произвольного ареста, тирании, лишения определенных возможностей и не пространства, внутри которого я ни перед кем не обязан отчитываться. Равным образом я могу не стремиться к разумной организации социальной жизни или самосовершенствованию в духе бесстрастного мудреца. Представим, что я просто боюсь невнимания, снисходительного презрения или безразличия, короче говоря, не хочу, чтобы со

мной обращались, не замечая моей уникальности, и воспринимали меня как часть какой-то бесцветной амальгамы, как статистическую единицу, у которой нет своих собственных, особенных свойств и устремлений. Именно с таким отношением к себе я и борюсь. Я ищу не равенства юридических прав или свободы делать что угодно (хотя и этого мне хочется), но условий, при которых смогу чувствовать себя ответственным действующим лицом, потому что другие меня им признают. Я хочу, чтобы с волей моей считались, признавая мои права даже в том случае, если на меня ополчатся или станут преследовать за то, какой я, или за мой выбор.

Это — жажда статуса или признания. «Самому бедному, что только есть в Англии, дана такая же жизнь, что и наизнатнейшему»[84]. Я хочу, чтобы меня поняли и признали, даже если это значит, что меня не любят и преследуют. Дать мне признание, то есть ощущение, что я — не никто, а кто-то, могут только члены общества, к которому исторически, экономически и, возможно, этнически я, на мой взгляд, принадлежу[85]. Мое индивидуальное «Я» нельзя от них оторвать; оно складывается из их отношения ко мне. Следовательно, когда я требую, чтобы меня освободили, скажем, от политической или социальной зависимости, я требую, чтобы ко мне относились иначе те, чьи мнения и чье поведение помогают мне определить мой собственный образ самого себя.

То, что верно относительно индивидуума, верно и в отношении социальных, политических, экономических, религиозных групп, то есть людей, осознающих нужды и устремления, имеющиеся у них как у членов такой группы. Угнетенные классы и национальности добиваются, как правило, не какой-то неограниченной свободы действия для своих членов, не поставленного превыше всего равенства социальных групп и уж никак не места в бесконфликтном органическом государстве, сконструированном разумным законодателем. Хотят они чаще всего, чтобы их (их класс, их расу, их цвет кожи) просто признали как независимый источник человеческой активности, как целостность со своей собственной волей, намеренную действовать в соответствии с ней, а не быть управляемой, воспитуемой, ведомой, пусть даже легкой рукою, но все же не совсем человеческой, а значит — не совсем свободной.

Это сообщает чисто рационалистическому замечанию Канта о патернализме как «самой величайшей деспотии, какую только можно себе представить» гораздо более широкое звучание. Патернализм деспотичен не потому, что он больше угнетает, чем голая, брутальная, непросвещенная тирания, и не потому просто-

напросто, что он не считается с воплощенным во мне трансцендентным разумом, но потому, что он оскорбляет мое представление о себе как о человеке, который хочет жить в соответствии со своими собственными (не обязательно разумными или добропорядочными) стремлениями, а главное — имеет право на то, чтобы это признали. Если за мной этого не признают, я сам могу себя не признать, усомниться в своих претензиях на звание независимого человека. Ведь то, что я есть, во многом определяется тем, что я чувствую и думаю, а это, в свою очередь, определяется чувствами и мыслями общества, в котором я, по Берку, не изолированный атом, а (прибегая к рискованной, но необходимой метафоре) деталь социальной конструкции. Я могу чувствовать, что несвободен, то есть меня не признают самоуправляющимся индивидуумом, могу чувствовать это и как член непризнанной или недостаточно уважаемой группы; и хочу тогда эмансипации всего моего класса, сообщества, нации, расы или профессии. Желание это может быть настолько сильным, что в отчаянной жажде статуса я предпочту грубое, несправедливое обращение какого-то представителя своей расы и класса, которые хотя бы признают меня человеком и соперником, то есть равным, хорошему и терпимому отношению вышестоящих и отдаленных от меня групп, которые не признают меня тем, чем я хочу себя видеть.

Вот почему шумно требуют признания индивидуумы и группы, а в наши дни — профессии и классы, расы и нации. Пусть я не получу от членов моего общества «негативной» свободы, но они — члены моей группы, они понимают меня, я понимаю их и потому чувствую, что я некто в этом мире. Именно это ведет к тому, что самые авторитарные демократии порой сознательно предпочитают самым просвещенным олигархиям, а представитель какой-нибудь азиатской или африканской страны меньше сетует, когда его грубо попирают представители его собственной нации или расы, чем когда им правит осторожный, справедливый, воспитанный и благожелательный, но чужеземный администратор. Пока мы этого не осмыслили, останутся непостижимым парадоксом идеалы и действия целых народов, которые, в миллевском смысле этого слова, лишены элементарных человеческих прав, но совершенно искренне говорят, что у них больше свободы, чем когда эти права хоть в какой-то мере были.

И все-таки не с индивидуальной свободой в ее «негативном» и «позитивном» смысле отождествляется тяга к статусу и признанию. Это — нечто, не менее глубоко востребованное и страстно отстаиваемое людьми, нечто родственное, но не

тождественное. Хотя здесь и присутствует «негативная» свобода для всей группы, больше всего это связано с солидарностью, братством, взаимопониманием, потребностью в общении на равных — и все это часто именуют социальной свободой. Социальные и политические понятия неизбежно нечетки. Попытки сделать язык политики слишком точным могут сделать его бесполезным. Понятие «свобода», и в «негативном», и в «позитивном» смысле, означает, что кто-то или что-то не переходит границы моего пространства, не устанавливает надо мной власть, будь то наваждения, страхи, неврозы, иррациональные силы, какие бы то ни было деспоты. Желая признания, мы желаем чего-то иного — союза, понимания, общности интересов; взаимозависимости и взаимной жертвенности. Только смысловое смешение тяги к свободе с глубокой и всепроникающей жаждой статуса и понимания, а там — и дальнейшая путаница, когда отождествляют все это с «социальным самостоянием», в котором нуждающееся в освобождении «я» — уже не индивидуум, а «социальное целое», только вся эта мешанина позволяет людям, отдавая себя во власть олигархов и диктаторов, утверждать, что в каком-то смысле они обрели свободу.

Много писали и о том, что нельзя представлять социальную группу как личность или субъект, а дисциплину и контроль над членами — как самодисциплину, добровольный самоконтроль, не ущемляющий свободу. Но даже при таком «органическом» взгляде, естественно ли и желательно ли называть требование статуса и признания свободой в каком-то третьем смысле? Правда, группа, признания которой мы ищем, сама должна иметь достаточную долю «негативной» свободы от внешней власти; в противном случае ее признание не даст нам искомого статуса. Но может ли борьба за повышение статуса, желание уйти с более низкой позиции называться борьбой за свободу? Не слишком ли педантично ограничивать это слово теми основными смыслами, которые обсуждались выше, или, наоборот, мы не вправе говорить, что любое улучшение социального статуса увеличивает свободу, так как термин «свобода» в таком случае становится слишком туманным, раздутым и фактически бесполезным? И все же мы не можем просто отбросить все это как простое смешение понятия «свобода» с понятиями «статус», «солидарность», «братство», «равенство» или с любой их комбинацией. Ведь жажда статуса в каких-то отношениях стоит очень близко к желанию быть независимым.

Мы можем отказать этой цели в праве называться свободой, но несерьезно утверждать, что аналогии между индивидуумами и

группами, или органические метафоры, или несколько смыслов слова «свобода» — простые заблуждения, вызванные либо тем, что мы усматриваем сходство, хотя его нет, либо просто семантической путаницей. Те, кто готов променять свою и чужую свободу индивидуального действия на статус для своей группы или внутри нее, не просто отказываются от свободы ради безопасности или обеспеченного места в какой-нибудь гармоничной иерархии, где все знают свое место и готовы отдать мучительное право выбора, «бремя свободы», за мирное, удобное, относительно бездумное существование в авторитарной или тоталитарной структуре. Несомненно, есть и такие люди, и такие устремления, и довольно часто случается, что они жертвуют индивидуальной свободой. Но мы не поймем духа нашего времени, если решим, что именно поэтому национализм и марксизм популярны в странах, управлявшихся иноземными хозяевами, или у классов, которым способ жизни диктовали другие классы, устанавливавшие полуфеодальный или какой-либо иной иерархический режим. То, чего они добивались, больше похоже на «языческое самоутверждение» Милля, но в коллективной, социализированной форме. И в самом деле, когда он пишет, почему он сам хочет свободы и какую ценность придает смелости и нонконформизму; когда говорит о том, как индивидуум утверждает свои ценности вопреки господствующему мнению, или о сильных, самостоятельных личностях, свободных от помочей, надеваемых официальными законодателями и общественными воспитателями, многое связано не столько с пониманием свободы как свободы от вмешательства, сколько с человеческим желанием избежать слишком низкой оценки — с боязнью, что «аутентичное» поведение, которое кажется хорошим даже тогда, когда оно ведет к позору или к ограничениям и запретам со стороны закона и общества.

Желание утвердить «личность» своего класса, группы или нации связано с ответом на вопрос «Каковы границы власти?» (ибо в дела группы не должны вмешиваться внешние властители) и еще теснее — с вопросом «Кто вправе управлять нами?» — плохо ли, хорошо ли, либерально или деспотично, но прежде всего «Кто?». Такие ответы, как «представители, свободно избранные мною и другими», или «все мы вместе, собираясь на регулярные сходы», или «лучшие», или «мудрейшие», или «народ, олицетворенный в этих лицах и институтах», или «помазанник Божий», логически, а иногда и политически и социально, независимы от того, сколько «негативной» свободы действия я требую для себя и своей группы. Если же на вопрос «Кому мной править?» мы ответим: тому, о ком я могу сказать «свой», другими

словами — тому, кто принадлежит мне и кому принадлежу я, подразумевая при этом братство и солидарность, а также что-то из представлений, составляющих «позитивный» смысл слова «свобода» (что именно, трудно определить точнее), можно описать это как некую форму свободы, во всяком случае — как идеал, должно быть, более распространенный в современном мире, чем любой другой, и все-таки, по-видимому, такой, к которому в точности не приложим ни один из существующих терминов. Те, кто следует ему, жертвуя своей «негативной» миллевской свободой, разумеется, утверждают, что в каком-то путаном, но пылко отстаиваемом смысле они действительно освобождаются. Того, «кто сам — совершенная свобода», можно совершенно секуляризовать, а государство, нация, раса, собрание, диктатор или собственная семья, свое окружение, я сам заместят божество, спасая слово «свобода» от полного обессмысливания[86].

Несомненно, любое толкование слова «свобода», каким бы необычным оно ни было, должно включать хотя бы минимум того, что я называю свободой «негативной». Должно существовать пространство, где меня никто не ущемляет. Никакое общество не подавляет буквально все свободы своих членов. Существо, которому другие ничего не позволяют делать по его собственному усмотрению, вообще не субъект морали, его нельзя считать человеком ни морально, ни юридически, как бы на этом ни настаивали физиологи, биологи или даже психологи. Отцы либерализма Милль и Констан хотели большего, чем этот минимум; они требовали максимального невмешательства, какое только совместимо с минимальными требованиями социальной жизни. Вряд ли такое крайнее требование выдвигал кто-либо, кроме небольшого меньшинства высокоцивилизованных и ценящих свою личность людей. Основная масса человечества почти во все времена была готова жертвовать этим во имя других целей — безопасности, статуса, благополучия, власти, добродетели, вознаграждения в потустороннем мире или же справедливости, равенства, братства и многих других ценностей, которые, по-видимому, полностью или частично несовместимы с высочайшей степенью индивидуальной свободы и определенно не нуждаются в ней для своей реализации. Не требование Lebensraum[87] для каждого подвигало людей на освободительные восстания и войны, где и раньше и теперь они готовы были умереть за свободу. Борцы за свободу сообща сражались за право иметь свое собственное правительство или правительство своих представителей, если нужно, правящее жестоко, как в Спарте, где оно оставляло немного индивидуальной свободы, но

обеспечивало участие всех в законодательном и административном управлении жизнью коллектива, или, во всяком случае, веру в такое участие. Люди, совершавшие революции, чаще всего подразумевали под свободой только то, что власть и рычаги управления возьмет определенная секта приверженцев какой-то теории, старая или новая социальная группа. Такие победы, конечно, ущемляли тех, кого они сбрасывали, а иногда вели к репрессиям, порабощению и уничтожению огромного числа людей. Тем не менее революционеры обычно испытывали необходимость доказывать, что они — партия свободы или «настоящей» свободы, претендуя на универсальность своего идеала и утверждая, что к нему стремятся «подлинные Я» даже тех, кто им сопротивляется, поскольку люди эти сбились с пути или ошиблись в определении цели по нравственной или духовной слепоте. Все это имеет мало общего с миллевским пониманием свободы, ограничиваемой только опасностью причинить вред другим. Возможно, именно непризнание этого психологического и политического факта (которое прячется за явной противоречивостью термина «свобода») мешает некоторым современным либералам увидеть мир, в котором они живут. Их призывы четки, их дело справедливо, но они не учитывают разнообразия основных человеческих потребностей и той изобретательности, с которой люди в своих собственных интересах способны доказывать, что дорога к одному идеалу ведет к противоположному.

VII
Свобода и суверенность

Французская революция, подобно всем великим революциям, была, по крайней мере в своей якобинской форме, именно таким извержением тяги к «позитивной» свободе коллективного самостояния, которую испытывало множество французов, чувствовавших себя освобожденными как нация, хотя весьма многие из них лишились почти всех личных свобод. Руссо ликующе писал, что законы свободы могут оказаться более строгими, чем тирания. Тирания служит тем, кто господствует над людьми. Закон не может быть тираном. Руссо подразумевает под свободой не «негативную» свободу индивидуума от вмешательства в определенной и ограниченной сфере, но то, что все, а не некоторые, полностью дееспособные члены общества наделены какой-то долей общественной власти, которой дано право вмешиваться во все стороны повседневной жизни гражданина. Либералы первой половины XIX в. верно предвидели, что такая «позитивная» свобода легко может разрушить слишком много священных для них «негативных» свобод. Они указывали, что суверенность народа легко может стать губительной для индивидуумов. Милль объяснял терпеливо и неоспоримо, что народное право не всегда означает в этом смысле свободу для всех. Ведь те, кто управляет, — не всегда тот же «народ», которым управляют; демократическое же самоуправление не значит, что управляет каждый и сам по себе, а в лучшем случае — то, что «каждый управляет всеми остальными»[88]. Милль и его последователи писали о «тирании большинства», о тирании «господствующих мнений и чувств»[89] и не видели большой разницы между ней и другими видами тирании, так как все они вторгаются в деятельность человека, за священные рубежи частной жизни.

Конфликт между двумя типами свободы лучше всего разглядел и выразил Бенжамен Констан. Он писал, что когда успешное восстание передает неограниченную власть, обычно называемую суверенитетом, из одних рук в другие, не увеличивается свобода, а перемещается бремя рабства; и резонно спрашивал, какое дело человеку до того, кто его сокрушил — народное правительство, монарх или даже свод репрессивных законов? Он видел, что для стремящихся к «негативной» личной свободе главный вопрос не в том, в чьих руках власть, а в том, какой объем власти находится в любых руках, — ведь

неограниченная власть в чьем бы то ни было распоряжении непременно рано или поздно кого-то уничтожит. Обычно, говорил он, люди протестуют против тех или иных правителей как против угнетателей, хотя на самом деле причина угнетения — концентрация власти в чьих бы то ни было руках, поскольку опасно *для* свободы само существование абсолютной власти как таковой. «Не против руки надо ополчаться, а против оружия в ней. Оно может быть слишком тяжелым для человеческих рук»[90]. Демократия разоружит данную олигархию, привилегированное лицо или группу таких лиц, но может при этом так же беспощадно крушить людей, как и любой прежний правитель. Равное право на угнетение или вмешательство не равнозначно свободе. Всеобщее согласие на потерю свободы тоже не сохранит ее каким-то чудом только потому, что все на это согласны. Если я угнетен, стану ли я свободнее, согласившись на угнетение или отнесясь к нему отрешенно или иронически? Если я сам продал себя в рабство, меньше ли я от этого раб? Если я совершил самоубийство, меньше ли я мертв оттого, что лишил себя жизни добровольно? «Народное правительство — это попросту судорожная тирания, монархия — более сосредоточенный деспотизм»[91]. Констан видел в Руссо самого опасного врага личной свободы, так как тот говорил: «Отдавая себя всем, я не отдаю себя никому»[92]; и не мог взять в толк, почему, если сувереном стали «все и каждый», один из «членов» этого неделимого целого не может подвергнуться угнетению, коль скоро это целое так решит. Конечно, я могу предпочесть, чтобы меня лишали моих свобод собрание, семья, класс, где я — в меньшинстве. Это дает мне возможность в другой раз убедить людей, чтобы они сделали для меня то, что мне, по моим представлениям, полагается. Но, лишаясь свободы по воле семьи, друзей или сограждан, *я* все равно ее лишаюсь. Гоббс, во всяком случае, был откровеннее — он не делал вид, что бывают суверены, которые не порабощают. Да, он оправдывал это рабство, но, по крайней мере, не называл его бесстыдно свободой.

В течение всего XIX в. либеральные мыслители доказывали: если свобода подразумевает, что кто-то вправе вынудить меня к тому, чего я даже предположительно не желаю делать, каков бы ни был идеал, во имя которого меня принуждают, я не свободен; другими словами — учение об абсолютной суверенности само по себе тираническое учение. Если я хочу сохранить свою свободу, недостаточно сказать, что ее нельзя нарушить, пока тот или иной носитель власти — абсолютный властитель, народное собрание, король с парламентом, судьи, какая-то комбинация этих властей или сами законы (ибо и законы могут быть репрессивными) не

утвердит такого нарушения. Я должен учредить общество, где границы свободы не дозволено пересечь никому. Правила, определяющие эти границы, можно называть и обосновывать по-разному. Они могут именоваться естественными правами, словом Бога, законом природы, требованиями пользы или «постоянных интересов человека». Я могу верить, что они априорно верны, и говорить, что сам стремлюсь к ним или к ним стремится мое общество или моя культура. Общее в этих правилах или заповедях то, что они приняты очень широко и очень глубоко коренятся в действительной природе людей, какими те сформировались на протяжении истории, а потому к нынешнему времени стали существенной частью нормального человека, как мы его понимаем. Искренняя вера в нерушимость какого-то минимального объема индивидуальной свободы влечет за собой такую абсолютную позицию. Ясно, что свобода немного получит от правления большинства; демократия как таковая логически ей ничем не обязана, а исторически редко умела ее защитить, хотя и оставалась верной своим собственным принципам. Немногим правительствам, как показывают наблюдения, было так уж трудно побудить своих подданных выразить именно такую волю, какая этим правительствам нужна. Триумф деспотизма наступает тогда, когда рабы говорят, что они свободны. Тут не всегда нужна сила; рабы могут совершенно искренне называть себя свободными, и тем не менее они остаются рабами.

Возможно, для либералов политические права участия в управлении ценны прежде всего тем, что они могут защитить конечную, с их точки зрения, ценность, а именно — индивидуальную, «негативную» свободу.

Но если демократии, не переставая быть демократиями, могут подавлять свободу, по крайней мере ту, которую имеют в виду либералы, употребляя это слово, что делает общество подлинно свободным? Для Констана, Милля, Токвили и для либеральной традиции, к которой они принадлежат, никакое общество не свободно, пока оно не следует, по меньшей мере, двум взаимосвязанным принципам. Во-первых, абсолютными могут считаться только права, так что все люди, независимо от власти, которая ими управляет, имеют абсолютное право отказаться вести себя бесчеловечно. Во-вторых, существуют отнюдь не искусственные границы, в пределах которых люди неприкосновенны, и границы эти определены в терминах правил, настолько давно и широко принятых, что их исполнение вошло в само представление о нормальном человеке, а значит, и о том, что считать нечеловечным или безумным. Нелепо говорить, например, что какая-то формальная процедура может отменить

эти правила судом или иным суверенным органом. Когда я называю человека нормальным, понятие это подразумевает, в числе прочего, что ему трудно нарушить эти правила, не испытав отвращения. Именно они бывают нарушены, когда кого-то объявляют виновным без суда или осуждают по закону, не имеющему обратной силы; когда детям велят доносить на родителей, друзьям — предавать друг друга, солдатам — использовать варварские методы; когда людей пытают и убивают, а национальным меньшинствам устраивают резню, поскольку они раздражают большинство или тирана. Если даже такие действия получают легальную санкцию власти, они все равно внушают ужас, и происходит это потому, что, независимо от законов, мы признаем моральную значимость неких абсолютных запретов, когда речь идет о том, чтобы одни люди навязывали свою волю другим. Свобода общества, класса или группы при таком понимании свободы измеряется прочностью этих запретов и значимостью путей, которые общество открывает своим членам, — если не всем, то, во всяком случае, многим[93].

Это находится почти на противоположном полюсе от устремлений тех, кто верит в «позитивную» свободу как в свободу самоопределения. Первые хотят обуздать власть как таковую. Вторые хотят взять ее в свои руки. Это — кардинальное различие; не просто разные интерпретации одного и того же понятия, а глубоко расходящиеся друг от друга и непримиримые подходы к жизненным целям. Хорошо бы это признать, даже если на практике часто бывает нужно искать компромисс, ведь каждый из них выступает с абсолютными притязаниями. Притязания эти невозможно полностью удовлетворить. Но мы проявим полное отсутствие социального и морального понимания, если не признаем, что те и другие устремлены к конечным ценностям, каждую из которых и исторически, и нравственно мы вправе отнести к разряду глубочайших ценностей человечества.

VIII
Один и многие

За то, что людей приносят в жертву великим историческим идеалам — справедливости, прогрессу, счастью будущих поколений, освобождению нации, расы или класса или даже самой свободе, которая жертвует человеком во имя свободы общества, прежде всего отвечает вера в то, что где-то, в прошлом или в будущем, в божественном откровении или в мозгу отдельного мыслителя, в велениях истории или науки или в добром сердце простого неиспорченного человека таится окончательный ответ. Эта древняя вера покоится на убеждении, что все позитивные ценности, в которые верят люди, в конечном счете совместимы или даже вытекают одна из другой. «Природа связывает между собой истину, счастье и добродетель неразрывной цепью», — сказал один из лучших людей, когда-либо живших на земле, и в таких же выражениях он писал о свободе, равенстве и правде[94].

Верно ли это? Все знают, что и политическое равенство, и эффективная организация, и социальная справедливость не совмещаются даже с малой долей индивидуальной свободы, не говоря уж о неограниченном laissez-fair[95]; что справедливость и щедрость, общественная и частная верность, требования гения и притязания общества часто находятся в остром конфликте. Отсюда уже недалеко до обобщения: не все хорошее совместимо, а уж идеалы человечества меньше всего. Но где-то, скажут нам, и каким-то образом должно быть так, чтобы все эти ценности уживались друг с другом, ибо, если это не так, вселенная утрачивает лад и гармонию; если это не так, конфликт может быть присущим человеческой жизни, неустранимым ее элементом. Допустив, что исполнение каких-то наших идеалов может в принципе исключать исполнение других, мы скажем, что полное человеческое совершенство — формальное противоречие, метафизическая химера. Для всякого рационалистического метафизика, от Платона до поздних учеников Гегеля или Маркса, такой отказ от представления о конечной гармонии, в которой решены все загадки и устранены все противоречия, — проявление грубого эмпирицизма, капитуляция перед грубым фактом, непереносимое банкротство разума перед сиюминутной видимостью, неспособность объяснить и обосновать, привести все в систему; и «разум» его с негодованием отвергает.

Но, если мы не вооружены априорной гарантией того, что

где-то, может быть — в идеальном царстве, о котором мы, по своей ограниченности, можем только строить догадки, будет найдена полная гармония настоящих ценностей, мы вынуждены опираться на обычные ресурсы эмпирического наблюдения и обычное человеческое знание. Они же совершенно не подкрепляют предположение (или даже просто не позволяют понять), что все хорошее, а значит, и все плохое совместимо между собой. В мире, который предстает перед нами в обычном опыте, мы сталкиваемся с выбором между конечными целями, претендующими на абсолютность, и, осуществляя одну из них, неизбежно жертвуем другой. Именно поэтому люди придают свободе выбора такую громадную ценность. Если бы у них была уверенность, что в каком-то совершенном состоянии, осуществимом на земле, никакие их цели никогда не столкнутся, необходимость и мучительность выбора исчезли бы, а вместе с ними — и первостепенная важность свободы. Любые способы приблизить это окончательное состояние казались бы тогда вполне оправданными, безотносительно к тому, сколько свободы мы принесли в жертву.

Несомненно, именно такая уверенность ответственна за глубокую, безмятежную, непоколебимую убежденность самых безжалостных в истории тиранов и палачей, что их дела полностью оправдываются целью. Я не хочу сказать, что идеал самоусовершенствования людей, наций, церквей или классов надо вообще осудить, а язык, на котором его защищают, всегда путает понятия, или заведомо неверно использует слова, или же возникает в результате морального или интеллектуального извращения. Напротив, я старался показать, что именно понимание свободы в «позитивном» смысле стоит в центре требований национального и социального самоопределения, которые дают жизнь самым мощным и морально оправданным движениям нашего времени, и, не понимая этого, мы не поймем самые жизненно важные факты и идеи нашего века. Однако мне представляется, что веру в возможность найти, хотя бы в принципе, какую-то единую формулу, позволяющую гармонично осуществить все разнообразные цели, можно доказательно опровергнуть. Если, как я полагаю, цели наши множественны и не всегда совместимы, возможность конфликта, даже трагедии, никогда нельзя исключить из человеческой жизни — и личной, и социальной. Необходимость выбора между абсолютными притязаниями, таким образом, — неустранимое свойство человеческой жизни. Это определяет ценность свободы в том понимании, какое сформулировал Актон, то есть как цели в самой себе, а не временной потребности, порожденной путаницей

наших понятий и иррациональных беспорядочных жизней, или неприятности, которую когда-то исправят с помощью какой-нибудь панацеи.

Я не хочу сказать, что индивидуальная свобода даже в самых либеральных обществах — единственный или просто преобладающий критерий социального действия. Мы заставляем детей учиться, мы запрещаем публичные казни, этим определенно стесняя свободу. Оправдываем мы это тем, что невежество, варварское воспитание или жестокие забавы и зрелища — большее зло, чем те ограничения, которые необходимы, чтобы их устранить. Суждение это, в свою очередь, зависит от того, как мы определяем добро и зло, иными словами, от наших нравственных, религиозных, интеллектуальных, экономических и эстетических ценностей, которые опять-таки связаны с нашими представлениями о человеке и об основных требованиях его натуры. Таким образом, решение подобных проблем основывается на том, что мы сознательно или бессознательно руководствуемся нашим представлением о, скажем так, состоявшейся человеческой жизни в противовес другой, которую ведут, по словам Милля, «ограниченные и карликовые», «недальновидные и приземленные» натуры. Протестуя против законов, регулирующих цензуру или личную нравственность, и считая, что они непозволительно вторгаются в сферу свободы личности, мы предполагаем, что действия, запрещаемые такими законами, принадлежат к числу фундаментальных потребностей человека как человека, живущего в хорошем (а по существу, в любом) обществе. Защищая такие законы, мы полагаем, что потребности эти неосуществимы или что их нельзя удовлетворить, не пожертвовав другими, более высокими ценностями, связанными с удовлетворением потребностей, более глубоких, чем индивидуальная свобода, и определяемых стандартами, имеющими не только субъективный, но некий объективный статус, эмпирический или априорный.

Пределы свобод человека или народа выбирать жизнь в соответствии со своими устремлениями нужно соизмерять со многими другими ценностями, среди которых, возможно, самыми очевидными будут равенство, справедливость, счастье, безопасность, общественный порядок. По этим соображениям, свобода не может быть безграничной. Р. Г. Тоуни справедливо напомнил нам, что свободу физически или экономически сильных нужно сдерживать. Эта максима предполагает, что мы должны уважать людей не вследствие какого-то априорного правила, по которому уважение к свободе одного человека логически влечет за собой уважение к свободе других, а просто

потому, что уважение к принципам справедливости или стыд за вопиющее неравенство столь же укоренены в человеке, как и желание свободы. То, что мы не можем иметь все сразу, — обязательная, а не условная истина. Призыв Берка к тому, чтобы мы постоянно пеклись о возмещении, примирении, равновесии; миллевский призыв к неизведанным «жизненным экспериментам» с их неизбежной возможностью ошибки; мысль о том, что не только на практике, но и в принципе невозможно достичь четких и определенных ответов даже в идеальном мире добропорядочных, разумных людей и ясных идей, — все это очень раздражает тех, кто ищет окончательных решений и единых всеохватывающих систем, которым гарантирована вечность. Но, увы, к таким заключениям пришли те, кто вместе с Кантом, познал, что «из кривой древесины человечества не сделаешь ничего прямого»[96].

Не так уж нужно подчеркивать, что монизм и вера в единый критерий всегда умели успокоить умы и сердца. Возникает ли такой принцип, потому что мы видим некое будущее совершенство, как французские просветители XVIII в. и их технократические преемники в наши дни, или он коренится в прошлом, «в нашей земле и наших мертвых», как утверждают немецкие историцисты, французские теократы и неоконсерваторы в англоязычных странах, он неизбежно (ведь, ко всему прочему, он недостаточно гибок) сталкивается с каким-нибудь непредвиденным и непредвидимым ходом в человеческом развитии, к которому он неприменим. Тогда им пользуются, чтобы оправдать априорно варварские прокрустовы действия — вивисекцию реальных человеческих обществ по застывшему шаблону, продиктованному нашим ненадежным пониманием во многом воображаемого прошлого или целиком воображаемого будущего. Сохраняя абсолютные категории или идеалы ценой человеческих жертв, мы оскорбляем сами принципы и науки и истории. Это могут делать в наше время те, кто находится на правом или на левом фланге; те же, кто уважает факты, не могут с этим примириться.

Плюрализм, с вытекающей из него долей «негативной» свободы, представляется мне более верным и более гуманным идеалом, чем цели тех, кто ищет в авторитарных структурах идеал «позитивного» самоопределения классов, народов или всего человечества. Он более верен, поскольку, по крайней мере, признает множественность человеческих целей, несоизмеримость многих из них и вечное соперничество друг с другом. Исходное положение, согласно которому можно сопоставить их на одной шкале так, чтобы определить наивысшую, по-моему, искажает

наши знания о том, что люди — свободные деятели, представляя моральное решение как операцию, которую в принципе можно проделать с помощью логарифмической линейки. Говоря, что в каком-то окончательном, всепримиряющем и в то же время осуществимом синтезе долг — это и есть интерес, а индивидуальная свобода и есть чистая демократия или авторитарное государство, мы набрасываем метафизическое покрывало либо на самообман, либо на заведомое лицемерие. Плюрализм человечнее, потому что во имя отдаленного и непоследовательного идеала не лишает людей многого из того, что сами они считают в своей жизни незаменимым[97]. В конце концов, люди делают выбор из конечных ценностей; а делают они его потому, что мысли их определяются фундаментальными нравственными категориями и представлениями, которые, во всяком случае — на протяжении больших отрезков времени и пространства, остаются частью их бытия, их мышления, их чувства собственной идентичности — словом, частью того, что делает их людьми.

Может статься, что этот идеал — свобода выбрать цель, не претендуя на ее вечную значимость, и связанный с нею плюрализм ценностей — всего лишь поздний плод нашей клонящейся к закату капиталистической цивилизации. Его не признавали в отдаленные века и в примитивных обществах, и будущее, возможно, посмотрит на него с любопытством и симпатией, но вряд ли хорошо его поймет. Да, может быть и так. Но из всего этого, мне кажется, не следуют скептические выводы. Принципы не становятся менее священными от того, что не гарантирована их долговечность. На самом деле, желая гарантировать вечность и неприкосновенность наших ценностей на каком-то небе объективности, мы, возможно, проявляем тоску по детской защищенности или по абсолютным ценностям немудреного прошлого. «Осознать относительность своих убеждений и все же твердо отстаивать их — вот что отличает цивилизованного человека от варвара», — написал один из замечательных современных авторов[98]. Хотеть чего-то большего, быть может, глубокая и неизлечимая метафизическая потребность, но, позволив ей определять наше практическое поведение, мы обнаружим столь же глубокую и еще более опасную моральную и политическую незрелость.

ДЖАМБАТТИСТА ВИКО И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

«Giambattista Vico and the Cultural History» ©Isaiah Berlin 1983

пер. А. Курт

I

Человек издавна стремился изучать свое прошлое. К этому важнейшему для него делу его побуждало немало причин. В своем известном эссе Ницше называет некоторые из них: гордость, желание прославить род, нацию, церковь, расу, класс, партию; стремление поддержать единство общества, ибо «все мы — дети Кадма», и, наконец, вера в священные предания рода — в то, что только наши предки удостаивались откровений об истинных целях жизни, о добре и зле, правде и лжи, о том, как и во имя чего нужно жить, и вместе с тем обладали чувством коллективного достоинства, испытывали потребность знать и объяснять другим, в каком обществе мы живем, понимали структуру отношений, через которые наш коллективный гений выразил себя и может действовать.

Существует этический подход к истории — в ней мы находим подлинные образцы порока и добродетели, яркие примеры того, к чему стоит стремиться и чего избегать; она разворачивает перед нами галерею героев и злодеев, мудрецов и глупцов, баловней судьбы и неудачников. При таком подходе история — это прежде всего школа этики, по выражению Лейбница, или экспериментальной политики, как полагал Жозеф де Местр (и, возможно, Макиавелли).

Другие ищут в истории некий узор, постепенное осуществление вселенского замысла, дело Божественного мастера, сотворившего нас; в нем все служит единой цели, скрытой от нас (возможно, потому, что мы чересчур слабы, грешны или глупы), но реальной и незыблемой, с отличительными чертами, внятными тем, кто при всем своем несовершенстве имеет глаза, чтобы видеть. Одна из форм этого видения — представление об истории как о космической драме, которая должна завершиться развязкой за границами времени и всеобщим духовным преображением, недоступным ограниченному человеческому разуму. Третьи видят в истории циклический процесс, ведущий к вершинам человеческих свершений, а затем — к упадку и краху, после которого все начинается заново. Считается, что подобные узоры сами по себе придают смысл историческому процессу, иначе он был бы обыкновенной игрой случая, механической последовательностью причин и следствий.

Многие верят в могущество социологической науки и в то, что исторические факты суть данные, позволяющие предсказывать будущее и воссоздавать прошлое, если нам

известны законы, управляющие общественными изменениями. Тогда история — это совокупность наблюдений, которые соотносятся с современной научной социологией примерно так, как наблюдения Тихо Браге соотносятся с законами Кеплера или Галилея, и этот новый и мощный инструмент возвращает нас к простому накоплению фактов, необходимых лишь для того, чтобы проверить специальные гипотезы. Так полагали позитивисты прошлого века Конт и Бокль. Они верили в возможность и необходимость естественно-научной истории, созданной по принципам если не физики, то, по крайней мере, биологии.

А некоторые хотят изучать историю просто из любопытства к прошлому, из чистой жажды знаний и желания понять, что, когда и почему произошло, не прибегая при этом к широким обобщениям и не выводя законов.

Последнее, хоть и не малое, стремление владеет теми, кто хочет знать, как мы, нынешние, стали теми, кто мы есть, кем были наши предки, что они делали и к чему это привело, как были связаны разные грани их деятельности, их упования, страхи, цели, с чем им приходилось бороться, ибо очевидно, что лишь варваров не интересуют истоки их жизни и культуры, их место в миропорядке, обусловленное опытом и самобытностью предков — тем единственным, что способно передать потомкам ощущение самобытности.

Это стремление к историческим штудиям проистекает из желания познать себя. Оно было отчасти свойственно средневековым авторам, но отчетливо проявилось лишь в XVIII в. у западных мыслителей — противников французского Просвещения, сильно повлиявшего на большинство европейских ученых. Просветители были убеждены в том, что для решения важнейших вопросов, веками волновавших человечество, наконец найден универсальный действенный метод, критерий истинного и ложного в любой области знания, прежде всего указывающий, как жить, чтобы достичь неизменных и вечных целей: свободы, справедливости, счастья, добродетели, гармонического и творческого развития всех способностей. Для этого нужно приложить рациональные (то есть научные) законы, давшие в прошлом веке головокружительные результаты в математике и естественных науках, к нравственным, общественным, политическим и экономическим проблемам. С помощью этих законов человечество, закосневшее в невежестве и заблуждениях, суевериях и предрассудках, многие из которых умышленно насаждались священниками, власть имущими, бюрократами и честолюбивыми авантюристами, распространявшими ложь, чтобы держать людей в повиновении, решит эти проблемы.

Величайший публицист эпохи Просвещения Вольтер призывал расширить границы исторической науки, чтобы охватить общественную и экономическую деятельность и ее следствия, и вместе с тем был глубоко убежден, что изучать стоит лишь вершины, а не низменности истории. Он без колебаний причислял к ним век Перикла в Афинах, конец республиканского Рима и начало принципата, Флоренцию эпохи Возрождения и Францию при Людовике XIV. Каждая из этих эпох — звездный час человечества, когда истинные, единственно достойные цели, манившие лучшие умы всех времен в искусстве, мысли, нравственности и нравах, определяли судьбы государств и отдельных личностей. Эти цели не ограничены во времени и пространстве; они ведомы всем здравомыслящим людям, имеющим глаза, чтобы видеть, и не подвержены переменам и превратностям исторической эволюции. Подобно тому как в естественных науках существуют незыблемые решения, а теоремы геометрии, законы физики и астрономии не подвержены переменам, в человеческих суждениях или образе жизни можно найти столь же точные и окончательные решения чисто человеческих проблем (по крайней мере, теоретически).

Даже Монтескье, убежденный в неизбежном многообразии традиций и мнений, обусловленных прежде всего физическими факторами и общественными институтами, полагал, что важнейшие цели человечества всегда и всюду неизменны, хотя формы, которые они принимают в разных обществах и обстоятельствах, неизбежно разнятся и не дают выработать единообразные законы. Сама идея прогресса у философов XVIII в., будь то оптимисты, как Кондорсе и Гельвеций, или скептики, как Вольтер и Руссо, подразумевала веру в то, что свет истины, lumen naturale[99], везде и всюду один и тот же, даже если люди зачастую слишком злы, безрассудны или слабы, чтобы увидеть его или жить в его ослепительном блеске.

Темные века истории, по мнению Вольтера, просто недостойны внимания образованных людей. Цель истории — сообщить поучительные истины, а не поощрять праздное любопытство, и достичь ее можно, лишь изучая триумфы разума и воображения, а не его провалы. «Если вам больше нечего сказать, — говорил Вольтер, — кроме того, что один варвар сменил другого на берегу Оша или Икарта, на что вы нужны? Кому интересно знать, что Кванкум сменил Кинкума, а Кинкум пришел на смену Кванкуму? Кому интересен Салманассар или Мардохей?» Историки не должны забивать головы читателей религиозными нелепостями, безумствами кретинов и дикарей или выдумками подлецов, если только эти рассказы не

предостерегают человечество от ужасов варварства и тирании. Этот глубоко неисторичный подход к природе людей и обществ был весьма распространен в XVIII в. и отчасти обусловлен феноменальным успехом точных наук предыдущего столетия. Он привел к тому, что Декарт начал смотреть на историю как на занятие, недостойное умного человека, изучающего развитие объективного знания, которое едва ли можно разглядеть в такой мутной водице. Представление о том, что истина едина и неделима для всех и во все века, где бы она ни была сокрыта — в священных книгах, народной мудрости и народных массах, церковном предании, в наблюдениях и опытах, проведенных специалистами, или убеждениях простых, не тронутых цивилизацией людей, — это представление, идущее от Платона и его школы, в той или иной форме господствовало в западноевропейской мысли.

Нельзя сказать, что оно не вызывало возражений. Кроме греческих и римских скептиков, некоторые деятели Реформации XVI в. — противники папской власти (в особенности протестантские правоведы) полагали, что различия между культурными традициями важнее, чем сходство. Отман во Франции, Коук и Мэтью Хейл в Англии, отвергавшие вселенскую власть Рима, первыми объявили, что, подобно тому как разнятся традиции, образы жизни и взгляды, точно так же отличаются друг от друга законы и правила, определявшие жизнь разных обществ и отражавшие глубокие, коренные отличия в развитии этих четко очерченных и подчас глубоко несхожих общественных организмов. Тем самым эти историки права внесли свою лепту в понятие культурного многообразия.

Само понятие культуры — переплетение разнообразных занятий, характерное для данного общества, связей между правовой системой, религией, искусством, науками, традициями и, прежде всего, языками, так же, как мифы, легенды и обряды, создающие отчетливые стили жизни с разными идеалами и ценностями, — это целостное понятие в его совершенно осознанной, явной форме довольно ново. Своим возникновением оно немало обязано интересу к античности, зародившемуся в эпоху итальянского Возрождения, когда очевидные и глубокие различия между современным и античным обществом обратили внимание ученых и их последователей на возможность существования не одной, а нескольких культур. Парадоксально, что сама идея возрождения, желание воскресить великолепие Древней Греции и Рима после темной ночи Средневековья и построить жизнь на вечных и здравых началах, управлявших классическим миром, постепенно, по мере освоения его истории,

уступили место осознанию непримиримых различий в мироощущении и поведении, законах и принципах древнего и современного мира. Многие французские историки XVI в. — Винье, Ла Попелиньер, Ле Карон, Боден — утверждали, что, изучая древний мир — его традиции, мифы, религиозные обряды, языки, а также надписи, монеты, произведения искусства, и прежде всего, литературные памятники, — можно воссоздать целые культуры. Но представление о том, что все высокоразвитые культуры — ветви одного великого дерева просвещения, а прогресс — единое движение вперед, иногда прерываемое движением вспять и крахом, которое никогда не останавливается, постоянно обновляясь и приближаясь к конечной победе разума, — неизменно преобладало в западной мысли. Историки и правоведы, главным образом протестанты, подчеркивали непреодолимые различия между старым и новым, римлянами и франками, и неуклонно подвергали сомнению эту гипотезу. Все отдаленное, экзотическое вызывало серьезный и сочувственный интерес. Были отмечены различия между Востоком и Западом, Европой и Америкой, но почти не существовало настоящих исторических исследований или анализа этих столь разных обществ, привлекавших путешественников и ученых несходством с их собственной культурой.

Главный шаг в этом направлении сделали первые противники парижских властителей дум. Они критиковали всех, кто призывал оценивать прошлое по степени его близости к вкусам нашей просвещенной эпохи. В начале XIX в. английские и швейцарские ученые стали изучать древние легенды, саги, поэзию с точки зрения истории, видя в них средство самовыражения отдельных народов. Они считали, что гомеровские поэмы, эпос о Нибелунгах, исландские саги обязаны своей мощью и красотой своеобразию породившего их общества, времени и места. Профессор Оксфордского университета, преподаватель иврита, епископ Лоут называл Ветхий Завет национальным эпосом древних евреев и считал, что к нему нельзя подходить с мерками, сложившимися при изучении Софокла, Вергилия, Расина или Буало.

Самым известным поборником этих идей был немецкий поэт и критик Иоганн Готфрид Гердер. Он отстаивал и воспевал неповторимость национальных культур, их несопоставимость друг с другом и разницу подходов к их пониманию и оценке. Он всю жизнь был очарован разнообразием путей развития культур — прошлых и настоящих, европейских и азиатских, и оживившийся интерес к Востоку, к языкам Индии и Персии поддерживал его энтузиазм новыми фактами. Это, в свою

очередь, оживило немецкую школу исторического права, выступавшую против вневременного рационализма и всеобщей юридической силы римского права, наполеоновского кодекса или принципов, провозглашенных идеологами Французской революции и их сторонниками в других странах. Временами оппозиция единственному и непреложному естественному праву, сформулированному Католической церковью или французскими просветителями, принимала отчетливо реакционные формы, оправдывала гнет, произвол и несправедливость. Но у этой медали была и оборотная сторона — она привлекала внимание к огромному многообразию общественных институтов и глубокому различию в подходах и опыте, сформировавшему и разделившему их, и прежде всего подчеркивала невозможность свести их к единому образцу и даже к разновидностям этого образца.

В связи с этим важно отметить, что трудно найти в истории столь резкую смену понятий, как рождение новой веры не столько в неизбежность, сколько в ценность и важность единичного и уникального, в ценность самого разнообразия и неотделимой от нее уверенности в том, что единообразие таит в себе нечто гнетущее и глубоко неприглядное, и если разнообразие — знак жизненной силы, то противостоит ему мертвящая скука. Это понятие, это ощущение сегодня кажется нам совершенно естественным и противоречит представлению о единстве истины и множественности заблуждений; идеал — это совершенная гармония, а явные и непримиримые отличия во взглядах или мнениях — признак несовершенства, непоследовательности, порожденной ошибками, невежеством, слабостью или пороком. И все же поклонение единичному лежит в основе платонизма и идущей от него философской мысли, проникшей в иудаизм и христианство, а позже — в философию Возрождения и Просвещения, на которую сильно повлияли блистательные успехи естественных наук. Даже Лейбниц, веривший в полноту и ценность разнообразия видов, считал, что они должны гармонировать; даже Перикл, по словам Фукидида, ставивший суровую, военную дисциплину Спарты ниже неупорядоченной жизни Афин, мечтал о гармоничном полисе, где все граждане должны сознательно стремиться к его сохранению и укреплению. Аристотель допускал неизбежные различия и противоречия во взглядах и характере, но не превозносил их как добродетели, а просто считал свойством неизменной человеческой натуры. Крупнейший сторонник разнообразия Гердер горячо верил в то, что каждая культура вносит свой собственный незаменимый вклад в развитие рода человеческого, и вместе с тем считал, что несхожие культуры не должны бороться друг с другом, а,

напротив, призваны влиться в мировую культуру и обогатить всеобщую гармонию народов и земных институтов, для которых человек и был создан Богом или природой. Ни одно учение, основанное на понятиях истины, блага и красоты, или телеология, доказывающая, что все движется к окончательному гармоническому завершению, то есть к высшему порядку вещей, где разрешится все внешнее неустройство и несовершенство мировой жизни, ни одно учение такого рода не признает самостоятельную ценность многообразия и не призывает к нему ради него самого, ибо многообразие влечет за собой конфликт ценностей и непреодолимое противоречие между идеалами или ближайшими целями полностью реализовавших себя и равно добродетельных людей.

Тем не менее романтизм в искусстве и философии вырос вокруг культа цветущего многообразия. На мой взгляд, это привело к тому, что само понятие объективной истины расплылось, по крайней мере, в нормативной сфере. Как бы ни обстояли дела в естественных науках, в сфере этики, политики и эстетики для решения внутренних задач были необходимы искренность и неподдельность. Это в равной степени относится к отдельным людям и сообществам — государствам, народам, движениям — и отчетливей всего проступает в эстетике романтизма, где понятие вечных идей, учение Платона об идеальной красоте, которую художник стремился выразить на холсте или в звуке, уступило место страстной вере в духовную свободу и личное творчество. Художники, поэты, композиторы не подставляют зеркальце к лику природы, какой бы идеальной она ни была, а изобретают, не подражают, а творят не просто средства, но и цели, и главная из них — выразить уникальный мир художника, его внутреннее видение. Отбросить его, повинуясь требованиям «внешних» голосов — церкви, государства, общественного мнения, семьи, друзей, законодателей вкуса, — значит предать все, что оправдывает их существование перед теми, кто хоть сколько-нибудь причастен к творчеству.

Истинный родоначальник романтизма Иоганн Готлиб Фихте был самым пламенным пророком такого волюнтаризма. Эти взгляды и привели в конце концов к дикой анархии и иррационализму, к байроническому самоупоению, культу мрачного отщепенства, зловещему и притягательному. Так возник враг устоявшегося общества, демонический герой, Каин, Манфред, Гяур, Мельмот, способный платить за свою гордую независимость любую цену, сколько бы человеческих жизней или людского счастья она ни стоила. Это отрицание самого понятия

общечеловеческих ценностей временами вселяло в отдельные народы дух национализма и агрессивного шовинизма, непререкаемого или коллективного самоутверждения. Иногда оно принимало крайние формы — преступные или патологические, люди теряли рассудок и всякое чувство реальности, что нередко приводило к чудовищным нравственным и политическим последствиям.

Однако на раннем этапе это движение ознаменовало огромный скачок исторического сознания; развитие человеческой цивилизации теперь мыслилось не линейно — как восходящее и нисходящее движение — и не диалектически — как борьба противоположностей, всегда разрешающаяся высшим синтезом, но как сосуществование множества разных культур, каждая из которых олицетворяет иерархию ценностей, отличную от другой и подчас несовместимую с нею, но доступную пониманию, то есть может быть воспринята теми, кто наделен достаточно чутким историческим видением, как путь жизни, по которому можно идти, полностью сохраняя человечность. Главный и общепризнанный выразитель этого взгляда- Гердер; но, возможно, первый, кто облек его в плоть и кровь, был Вальтер Скотт. В лучших его исторических романах впервые обрисованы отдельные люди, классы и целые общества как полнокровные, живые образы, а не условные сценические персонажи или двумерные обобщенные типы Тацита, Ливия и даже Гиббона и Юма. Читатель может проникнуть в их внутренний мир, чувства и настроения. Скотт — первый писатель, воплотивший то, что проповедовал Гердер: он изобразил мир, столь же полновесный, как его собственный, совершенно реальный и все же глубоко отличный, но не настолько далекий, чтобы его нельзя было понять, как мы понимаем современников, чьи характеры и судьбы сильно отличаются от наших. Влияние Скотта на историографию еще недостаточно изучено. Увидеть прошлое изнутри, глазами тех, кто в нем жил, узреть его подлинную суть, а не просто череду далеких фактов и событий или вереницу людей, которых можно описывать извне как объект повествования или статистического исследования, — достичь этого понимания, пусть немалыми усилиями, значит претендовать на способность, едва ли присущую историкам былых эпох, взыскующим истины.

Природу подобного художественного проникновения исследовал Гердер, но первым, кто отчетливо заговорил о такой возможности и предложил использовать этот метод, был итальянский мыслитель Джамбаттиста Вико. Его главные труды оставались неизвестными (если не считать кучку итальянцев и нескольких французов, узнавших его много лет спустя), пока в

начале прошлого века на них не наткнулся Жюль Мишле. Он загорелся идеями Вико и прославил его имя по всей Европе.

II

Вико — родоначальник современной культурологии и так называемого культурного плюрализма. Согласно этому учению, каждая подлинная культура обладает своим собственным неповторимым видением, иерархией ценностей. В ходе развития их вытесняют другое видение и другие ценности, но лишь отчасти; былые системы ценностей не становятся совершенно недоступными для последующих поколений. В отличие от релятивистов Шпенглера и Вестермарка, Вико не считал, что люди замурованы в своей собственной эпохе или культуре, заперты в замкнутом пространстве, а значит — не способны понять другие, глубоко чуждые им общества и эпохи, чьи ценности в корне отличаются от их собственных. Он был глубоко убежден: то, что сделано одним поколением, могут постичь другие. Возможно, для того чтобы расшифровать смысл поведения или языка, непохожего на наш собственный, потребуются неимоверные усилия. Тем не менее, по мнению Вико, если слово «человеческий» что-то значит, у всех представителей этого рода должно быть достаточно много общего, чтобы вообразить жизнь людей, далеко отстоящих от нас во времени и пространстве, которые придерживались таких-то обрядов, употребляли такие-то слова и создавали произведения искусства как естественные средства самовыражения, стремясь постичь и объяснить свой мир.

По сути, Вико использовал тот же метод, что и большинство современных антропологов, стремящихся понять поведение и представления первобытных племен (или того, что от них осталось). Их мифы, сказки, метафоры, сравнения и аллегории не казались им нелепыми выдумками неразумных, наивных дикарей (как считали в XVIII в.); скорее они искали ключ к первобытному миру, хотели увидеть его их глазами, помня о том, что человек (как позднее скажет другой философ) по отношению к себе — одновременно и объект и субъект. С их точки зрения, первобытные люди — не примитивные создания Божьи, которых можно описывать, но невозможно постичь, словно растения или животных, действующих по законам физики или биологии, а существа, равные нам, жителям этого мира, чьи действия и слова могут быть истолкованы как ясный ответ на естественные условия их существования, которые они стремятся понять. В известном смысле, одно лишь несходство языков, на которых говорят народы (скажем, Кавказа или Тихого океана), — знак или модель того, как непреодолимо разнообразны формы самовыражения.

Разнообразие это столь явно, что точный перевод с одного языка на другой, даже родственный, принципиально невозможен, а пропасть между ними, говорящая о разнице восприятия и действий, поистине огромна.

С другой стороны, этот подход не слишком отличается от всякой попытки понять других людей, их слова, внешность, жесты, выражающие их намерения и стремления. Лишь тогда, когда связь прерывается, мы обращаемся к чисто научным методам дешифровки, формулируем гипотезы, проверяем их, устанавливаем подлинность документов, датируем памятники древности, проводим анализ материалов, из которых они сделаны, выясняем степень достоверности свидетельств, источников информации и т. д. Для этого мы прибегаем к научным методам, а не вдохновенным догадкам, коими неизбежно оборачиваются все попытки понять, как жили люди в данной ситуации, в определенное время, как они боролись с силами природы или другими людьми, или познать, что испытывали те, кто верил в могущество колдовства, заклинаний и жертв, приносимых, чтобы умилостивить богов или подчинить природу человеческой воле.

По мнению Вико, наши предки были такими же людьми, как мы, и знали не хуже нас, что такое любить и ненавидеть, надеяться и бояться, молиться, сражаться, предавать, угнетать или бунтовать. Вико был знатоком римского права и римской истории, он часто черпал оттуда примеры. Его этимология подчас причудлива, но оценка экономических условий, породивших те или иные законы на фоне постоянной классовой борьбы между плебеями и патрициями, — огромный шаг вперед по сравнению с более ранними гипотезами. Исторические детали могут быть неверными, даже нелепыми, сведения неточными, критические методы недостаточными, но подход — смел, самобытен и плодотворен. Вико не раскрывает точного смысла слов «проникнуть в сознание», но из его «Новой науки» видно, что он ценил дар проникновения и называл его фантазией. Позднее немецкие мыслители говорили о *verstehen*[100], противопоставляя ее *wissen*[101] — знанию, характерному для естественных наук, где речь не идет о «проникновении», поскольку человек не может проникнуть в надежды и страхи пчел и бобров. Фантазия — неотъемлемая часть исторического познания, в отличие от сведений о том, что Юлий Цезарь умер, Рим не сразу строился, тринадцать — простое число, а в неделе семь дней. Она не научит нас ездить на велосипеде, изучать статистику или выигрывать сражения. Скорее она сродни знанию о том, что такое бедствовать, принадлежать к определенной нации, взбунтоваться,

влюбиться, испугаться, уверовать в Бога, восхищаться картиной или симфонией. Примеры эти- аналогии, Вико интересовал опыт не отдельных людей, а целых обществ. Он хотел исследовать именно этот вид коллективного самосознания — что люди думали, воображали, чувствовали, желали, с чем боролись вопреки законам природы на определенном этапе развития общества с присущими ему институтами, памятниками, символами, манерой речи и письма, сложившимися в результате усилий представить и объяснить мир, и полагал, что нашел к нему непроторенный путь. По его мнению, чтобы открыть дверь в историю культуры, нужно «расшифровать» мифы, обряды, законы, поэтические образы, и этот труд он считал своим главным достижением. Понятно, почему Карл Маркс в известном письме Лассалю писал, что эти размышления об эволюции общества достигают гениальных прозрений.

Вико, как никто другой, может считаться родоначальником исторической антропологии, и прав был Жюль Мишле, называвший себя его учеником. Он — забытый предтеча немецкой исторической школы, первый и, в сущности, крупнейший критик антиисторических учений об естественном праве или теории Спинозы о том, что всякую истину может обнаружить кто угодно и когда угодно, а люди блуждали во тьме потому, что не могли или не хотели правильно использовать разум. Идея исторического развития как череды культур (каждая вырастает из предыдущей по мере того, как люди борются с силами природы, которая на определенном этапе общественного развития порождает войну между экономическими классами, сложившимися в процессе производства), так вот, идея эта — важнейшая веха в истории человеческого самосознания. Подобное представление об исторических переменах (какие бы признаки его мы ни отыскали в общественной мысли от Гесиода до Харрингтона) никто еще не сформулировал с такой полнотой.

Критики Вико замечали, что его учение — человек может понять лишь то, что он делает, — недостаточно для раскрытия и анализа культуры. Но разве не бывает бессознательных влечений и иррациональных сил, которые мы не сознаем даже ретроспективно? Разве действия не приводят к непредсказуемым последствиям и непредвиденным результатам, не зависящим от действующих лиц? Разве Провидение (для Вико — форма гегелевского «высшего разума») не обращает даже наши недостатки во благо человечеству? (Похожую идею развивал Бернард Мандевиль, его современник.) И можем ли мы постичь Промысел, проистекающий, как полагал Вико, из воли Божьей, если мы не посвящены в его работу? Более того, разве мы не

привносим собственные представления и оценки в картину прошлого? Отсылая нас к гомеровскому рассказу о том, как Одиссей вызвал тень Ахилла из Аида, великий знаток античности Ульрих фон Виламовиц-Меллендорф сказал: мертвые не могут говорить, пока не испили крови. Если мы предложим им нашу кровь, они заговорят с нами нашими голосами и нашими словами, а не своими, поэтому всякая попытка понять их мир всегда отчасти иллюзорна.

Все эти бесспорно веские соображения противоречат идее о том, что, поскольку человеческая история творится людьми, ее можно полностью понять, лишь «проникнув» в сознание наших предков. История — не просто рассказ о людских надеждах, идеях или действиях, которые их воплощают, не просто повествование о человеческом опыте или этапах самосознания (как, по-видимому, считали Гегель и Коллингвуд).

Маркс был прав, говоря, что историю творят люди (выдумывая ее, но все же в обстоятельствах, обусловленных природой и предыдущими общественными институтами, которые могут привести к ситуациям, не обязательно соответствующим цели действующих лиц). Притязания Вико сейчас кажутся чересчур честолюбивыми, и все же, несмотря на эти оговорки, остается нечто важное. Теперь все сознают коренное отличие между историками, создающими портреты целых обществ или групп людей, такие законченные и трехмерные, что, глядя на них, мы думаем, будто знаем, как жили тогда люди, и хранителями древностей, летописцами, собирателями фактов или статистики (то есть материала для широких обобщений), образованными компиляторами или теоретиками, усматривающими в игре воображения первый шаг к гаданию на кофейной гуще, субъективности, журналистике или чему-нибудь похуже.

Это коренное отличие основано на отношении к дару, который Вико называл фантазией, полагая, что без него невозможно воскресить прошлое. Решающая роль, которую он отводит воображению, не должна обманывать нас, как не обманывала его; по мнению Вико, критическая проверка свидетельств совершенно необходима. Без фантазии прошлое остается мертвым. Чтобы воскресить его, мы должны, по крайней мере — в идеале, слышать голоса людей, представлять (опираясь на доступные факты), каким мог быть их опыт, их формы выражения, ценности, взгляд на мир, цели и образ жизни. Без всего этого мы не поймем, откуда мы взялись, как стали именно такими, не только физически, биологически и, в более узком смысле, политически, но и социально, психологически, нравственно; не поймем — и не познаем себя. Мы называем

великими историками тех, кто не только владеет достоверными фактами, полученными с помощью доступных им критических методов, но, подобно талантливым романистам, наделен даром глубокого проникновения. По меткому выражению английского историка Дж. Тревельяна, Клио — как-никак Муза.

III

Предложенный Вико метод реконструкции прошлого привел к интереснейшим результатам — как я уже сказал, была создана теория культурного плюрализма, то есть панорама разных культур, несхожих и подчас несовместимых образов жизни, идеалов, критериев. Отсюда в свою очередь вытекает, что вечная идея совершенного общества, где истина, справедливость, свобода, счастье, добродетель сливаются в их совершеннейших формах, не просто утопична (это мало кто отрицает), но внутренне противоречива, ибо если некоторые из этих ценностей несовместимы друг с другом, то они не могут, просто не могут слиться воедино. Каждая культура выражает себя в произведениях искусства, в философии, образе жизни, все они своеобразны и не способны сочетаться или становиться этапами движения к какой-то единой цели.

Теория разных представлений о жизни и ценностях, которые не вписываются в единую гармоничную картину, ярко проиллюстрирована в разделе «Новой науки», посвященном Гомеру. Взгляды Вико расходятся с господствующими эстетическими учениями той эпохи, утверждавшими, что, несмотря на некоторый уклон к релятивизму, критерии превосходства объективны, универсальны и вневременны: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus[102]. Возьмем известный пример: некоторые считали, что древние поэты лучше, чем современные, другие возражали им; знаменитая битва древних и новых разыгрывалась в его молодости. Здесь важно то, что противники отстаивали свои позиции, опираясь на одни и те же ценности — вечные и подходящие ко всем эпохам и стилям.

Вико думал иначе. Он говорил, что «на заре цивилизации люди от природы были возвышенными поэтами», ибо воображение первобытных людей сильнее, чем мышление. Гомер жил на излете той эпохи, которую он описывал с присущим ему гением, не только непревзойденным, но не имеющим себе равных. Гомеровские герои — грубые, неотесанные, дикие, гордые, упрямые люди. Ахилл жесток, неистов, мстителен, занят только собой, и тем не менее он — безупречный воин, идеальный герой гомеровского мира. Ценности этого мира остались в далеком прошлом; Вико жил в более гуманное время. Но, по его мнению, это не значит, что позднейшее искусство непременно выше созданий величайшего из поэтов. Гомер восхищался страшными чертами своих героев; воспевая диких и свирепых воинов, он рисовал кровавую бойню. Рассказ о богах-олимпийцах,

поразивший Платона и вызвавший у Аристотеля желание его поправить, не мог выйти из-под пера утонченных поэтов Возрождения или современников Вико.

Вико не скрывает, что это невосполнимая утрата. Он рассказывает о римских писателях, изображавших Брута, Муция Сцеволу, Манлия достойными всяческого восхищения, хотя именно эти герои разоряли, грабили, топтали несчастных римских плебеев. Когда, много раньше, спартанский царь Агид пытался помочь угнетенным, его казнили как предателя; и все же эти угрюмые, свирепые варвары — авторы и герои непревзойденных шедевров. По мнению Вико, мы можем быть умнее, добрее, образованней их, но нам далеко до великолепной, стихийной силы их воображения и языка, далеко до эпосов и саг, которые могли возникнуть лишь в жестокой, первобытной культуре. Вико считал, что в искусстве нет прогресса и нельзя сравнивать гениев разных эпох. Вопрос, кто лучше — Софокл или Вергилий, Вергилий или Расин, он счел бы праздным. Каждая культура создает свои шедевры, и они безраздельно принадлежат ей одной. Когда она завершена, можно восхищаться ее взлетами или сожалеть о ее недостатках, но, раз они уже в прошлом, ничто не воскресит их для нас. Само понятие совершенного общества, где гармонично сочетаются высшие достижения культуры, лишено всякого смысла. Одна добродетель может быть несовместима с другой. Нельзя сочетать несочетаемое. Доблести гомеровских героев резко отличаются от добродетелей Платона и Аристотеля, во имя которых порицали мораль гомеровских поэм, а высокие добродетели Афин V в., что бы ни говорил Вольтер, ничуть не похожи на достоинства, ценившиеся во Флоренции эпохи Возрождения или при версальском дворе. Развитие цивилизации влечет за собой и утраты и приобретения. Каковы бы ни были приобретения, то, что утрачено, утрачено навсегда и ни в каком земном раю не воскреснет.

Каким же дерзновением должен был обладать этот самобытный мыслитель, сын самодовольной цивилизации, полагавшей, что она ушла далеко вперед от жестокости, нелепости, невежества былых времен, если он осмелился сказать, что бесподобная поэма могла быть создана лишь в жестокую, дикую и, на взгляд последующих поколений, безнравственную эпоху! Говорить так — все равно что отрицать саму возможность идеальной гармонии. Отсюда следует, что судить достижения той или иной эпохи с помощью единого абсолютного критерия, выработанного критиками и теоретиками позднейшего времени, — не просто антиисторично; такой суд основан на заблуждении или ложном предположении, будто существуют

вневременные ценности идеального мира. На самом же деле лучшие творения человека органически связаны с культурой его времени; мы же вправе осуждать или не осуждать отдельные ее стороны и даже претендовать на то, что понимаем, почему люди думали и поступали так, а не иначе.

Словом, представление о совершенном обществе, в котором все, к чему стремились люди, находит свое полное завершение, воспринимается как нечто внутренне противоречивое, по крайней мере, по земным понятиям: Гомер не может соседствовать с Данте, а Данте — с Галилеем. Сегодня это трюизм. Но антиутопический смысл главы о Гомере в «Новой науке», недооцененный при жизни автора, — неплохой урок нашему времени. Эпоха Просвещения сыграла поистине беспримерную роль в борьбе с мракобесием, гнетом, несправедливостью и безрассудством. Но все великие освободительные движения вынуждены прорываться сквозь заслоны общепринятых догм и традиций, а потому заходят слишком далеко и перестают замечать добродетели, на которые они замахнулись. Тезис о том, что человек сам для себя — и субъект и объект, не вяжется со взглядами парижских философов, считавших, что человечество — прежде всего объект научного изучения. Лишь горстка дерзновенных мыслителей отважилась усомниться в том, что человеческая природа в целом всегда одна и та же и повинуется вечным законам, неподвластным человеку. Принимая эту гипотезу как научную, мы умаляем роль человека, создателя и разрушителя ценностей и целостных форм бытия, существа с внутренней жизнью, неведомой другим обитателям вселенной. Знаменитые утописты Нового времени — от Томаса Мора и Мабли до Сен-Симона, Фурье, Оуэна и их последователей — изображали основные человеческие свойства статически и создали статическую модель совершенного общества. Они недооценивали природу человека, самопреобразующегося существа, умеющего свободно выбирать между соперничающими, несовместимыми целями в пределах, положенных ему природой и историей.

В основе всех настоящих исторических исследований лежит представление о человеке как о действующем лице, движимом и осознанными целями, и причинно-следственными законами, способном к непредсказуемым взлетам мысли и воображения, и о культуре, рождающейся из жажды познать себя и обрести власть над окружающим миром перед лицом подчас полезных, но всегда неизбежных материальных и духовных сил. На этом поприще необходимо и воображение; без него кости прошлого останутся сухими и безжизненными. Но воплощать этот дар в творчество —

дело рискованное.

ЖОЗЕФ ДЕ МЕСТР И ИСТОКИ ФАШИЗМА
«Joseph de Maistre and the Origins of Fascism» © Isaiah Berlin 1990
пер. Е. Ляминой

Un roi, c'est un homme équestre,
Personnage à numéro,
En marge duquel de Maistrc
Écrit: Roi, Iisez: Bourreau.

Victor Hugo,
Chansons des Rues et des Bois.[103]

Но еще не пришло время говорить о подобных предметах; наш век не созрел для того, чтобы ими заниматься.

Жозеф де Местр, «Санкт-петербургские вечера»[104]

I

Личность и взгляды Жозефа де Местра обычно не рассматриваются историками политической или религиозной мысли как сложные или непонятные. Для своего века — века, когда слияние внешне несовместимых идей и позиций, восходящих к разным историческим традициям, привело к появлению ряда чрезвычайно изменчивых, «текучих» личностей, слишком сложных, противоречивых и потому не укладывающихся в рамки привычных категорий, де Местр выглядит чрезвычайно простым, цельным и ясным. Историками, биографами, теоретиками политики, историками идей, богословами с большой тонкостью воссоздана политическая и социальная атмосфера конца XVIII — начала XIX в., специфика этого времени, когда на смену одним воззрениям приходили другие, резко противоположные; типичные представители этой эпохи — такие психологически неоднозначные фигуры, как Гёте и Гердер, Шлейермахер и Фридрих Шлегель, Фихте и Шиллер, Бенжамен Констан и Шатобриан, Сен-Симон и Стендаль, российский император Александр I и, разумеется, Наполеон. Ощущения некоторых современников в известной степени передает знаменитое полотно Антуана Гро, изображающее Наполеона в сражении при Прейсиш-Эйлау (1808; ныне в Лувре). На нем представлен некий всадник, возникший из неизвестности — странный, загадочный, запечатленный на столь же таинственном фоне; это *l'homme fatal*, сопричастный непостижимым силам, человек рока, являющийся ниоткуда, действующий в согласии с потусторонними законами, коим подвластно все человечество и, шире, вся природа; это экзотический герой барочных романов эпохи («Мельмот-Скиталец», «Монах», «Оберман») — новый, гипнотически притягательный, ужасный и глубоко волнующий.

Эту эпоху в истории западной культуры обычно считают кульминацией того продолжительного периода, когда формировались классические методы в философии и искусстве, основанные на наблюдении, рациональном постижении и исследовании. В то же самое время принято отмечать здесь влияние (нет, больше — воплощение) нового духа, который неутомимо и яростно стремится разрушить старые, тесные формы; робкий, но пристальный интерес к непрерывной смене внутренних состояний сознания; тягу к тому, что неопределимо и не имеет границ, к вечному движению и изменению; попытки вернуться к забытым источникам жизни; страстный порыв к самоутверждению — и личному, и коллективному; поиски

средств для выражения непреодолимой тоски по недостижимым целям. Это мир немецкого романтизма: Ваккенродера и Шеллинга, Тика и Новалиса, иллюминатов и мартинистов. Он возникает из отторжения всего спокойного, цельного, светлого, понятного; его влечет к темноте, к ночи, к бессознательному, к потаенным силам, царящим и в каждой отдельной душе, и в окружающей природе. Он одержим стремлением к мистическому отождествлению двух личностей, непреодолимой тягой к недостижимому центру вселенной — средоточию тварного и нетварного миров; из него рождается ироническая отрешенность и неистовая неудовлетворенность, печальная и взвинченная, раздробленная, отчаянная и в то же время служащая источником всякого проникновения в суть вещей и подлинного вдохновения, разрушительного и созидательного одновременно. Этот процесс сам по себе разрешает (или растворяет) все внешние противоречия, вынося их за пределы обычного мышления и трезвых суждений, преображая их при помощи особенного зрения, которое иногда отождествляется с творческим воображением, а иногда — с особенным даром философского постижения «логики» и «внутренней сути» истории, с умением видеть многослойность метафизически понятого процесса роста, скрытого от поверхностных умозаключений материалистов, эмпириков и заурядных людей. Это мир «Гения христианства», «Обермана», «Генриха фон Офтердингена» и «Вольдемара», «Вильяма Лавелла» Тика и Шлегелевой «Люцинды», Кольриджа, новой биологии и физиологии, черпавших вдохновение в учении Шеллинга о природе.

К этому миру де Местр, по утверждению практически всех его биографов и истолкователей, не принадлежал. Он терпеть не мог романтического духа. Подобно Шарлю Моррасу и Т. С. Элиоту, он отстаивал тройственный союз классицизма, монархии и церкви. Он представляет собой воплощение ясного латинского ума, полную противоположность «сумрачному германскому гению». В мире полутонов и нюансов он отчетлив и ясен; в обществе, где религия и искусство, история и мифология, социальное учение, метафизика и логика, кажется, смешаны до полной неразличимости, он классифицирует, разделяет и придерживается своих разграничений жестко и последовательно. Он католик, реакционер, ученый и аристократ — «français, catholique, gentilhomme»[105], которого в равной степени оскорбляют идеи и деяния Великой французской революции; он с равной твердостью противостоит рационализму и эмпиризму, либерализму, технократии и уравнительной демократии, он враг секуляризма и всякой не имеющей строгого исповедания и

институций религии. Это сильная, влекущая вспять фигура, чьи вера и методы ведут свое происхождение от Отцов церкви и учения иезуитов. «Пылкий абсолютист, неистовый теократ, твердокаменный легитимист, провозвестник чудовищного союза Папы, короля и палача, всегда и везде поборник самого тяжеловесного, узкого, косного догматизма, мрачный средневековый образ — частью ученый, частью инквизитор, частью палач»[106], — сказал о нем Эмиль Фаге. «Его христианство — это страх, покорное повиновение и религия государства»[107]; его вера — «слегка подправленное язычество»[108]. Это римлянин V в. — крещеный, но все равно остающийся римлянином, или, иными словами, «ватиканский преторианец»[109]. Поклонник де Местра Самюэль Рошблав пишет о его «христианстве Террора»[110]. Известный датский критик Георг Брандес, посвятивший де Местру и его эпохе проницательное исследование, называет его чем-то вроде полковника папских гвардейцев от литературы и христианином лишь в том смысле, в каком человек может заниматься свободной торговлей или протекционизмом[111]. Эдгар Кине говорит о его «безжалостном Боге, которому помогают палачи» и о «Христе — члене постоянно действующего Комитета общественного спасения»[112]. Стендаль (неизвестно, впрочем, читал ли он де Местра) называет его «другом палача»[113], а Рене Думик — «испорченным богословом»[114].

Все приведенные высказывания на самом деле — вариации шаблонного портрета, который в значительной степени создан воображением Сент-Бёва[115], увековечен Фаге и точно воспроизводился авторами учебников по истории политической мысли. Де Местр предстает здесь как фанатик-монархист и еще более фанатический сторонник папской власти, гордый, нетерпимый и несгибаемый, обладающий сильной волей и редким даром переходить от догматических посылок к крайним и неприятным выводам; как блистательный, едкий сочинитель парадоксов в духе Тацита, несравненный мастер французской прозы, средневековый схоласт, опоздавший родиться, озлобленный реакционер, жестокий противник движения истории, надменно тщившийся истребить его одной силой своей великолепной прозы, изысканная аномалия — грозная, единственная в своем роде, утонченная, чувствительная и проникнутая крайним пафосом; в лучшем случае — как трагическая фигура патриция, который презирает и осуждает переменчивый и пошлый мир, где ему так некстати пришлось родиться, в худшем — как несгибаемый фанатик, мечущий громы и молнии на дивный новый век, который ему не дано ни видеть,

ибо он ослепил сам себя, ни чувствовать, ибо он слишком упрям и своенравен.

Сочинения де Местра считаются скорее интересными, чем значительными, и рассматриваются как последнее отчаянное усилие феодального строя и темных веков помешать движению вперед. Он задевает за живое всех, и едва ли кто-то из споривших с ним смог остаться беспристрастным. Консерваторы изображают его как отважного, но обреченного рыцаря, сражающегося в безнадежно проигранной битве, либералы — как тупой или ненавистный обломок старшего, более бессердечного поколения. И те и другие согласны в том, что его время прошло и его мир лишен связи с каким бы то ни было настоящим или будущим течением мысли. Эту точку зрения разделяют Ламенне (некогда бывший его сторонником) и Виктор Гюго, Сент-Бёв и Брандес, Джеймс Стивен, Морли и Фаге; они отрицают де Местра как выдохшуюся, ни на что не годную силу. К такому приговору присоединяются известные противники де Местра в XX столетии — Гарольд Ласки, Адольф Омодео, Джордж Гуч и даже Роберт Трайэф, основательнейший и в высшей степени критически настроенный биограф де Местра, относящийся к нему как к странному анахронизму, имевшему некоторое влияние на современников — впрочем, слабое и аномальное[116].

Эта оценка, вполне понятная в менее беспокойном мире, все-таки кажется мне неверной. Де Местр, возможно, говорил на языке прошлого, но суть сказанного им предвосхитила будущие события. В сравнении со своими передовыми современниками — Констаном и мадам де Сталь, Иеремией Бентамом и Джеймсом Миллем, не говоря уже о радикальных экстремистах и утопистах, — он в некоторых отношениях очень современен и родился словно бы раньше, а не позже своего времени. Его идеи не имели широкого влияния (кроме ультрамонтанских католических кругов и савойской аристократии, откуда вышел Кавур, других следов этого влияния, пожалуй, не так уж много), но лишь потому, что при его жизни почва оказалась бесплодна. Его учению, и в еще большей степени — направлению его ума, пришлось прождать целый век, прежде чем они оказались (и слишком роковым образом) востребованы. Это утверждение может, на первый взгляд, показаться столь же нелепым парадоксом, сколь и любой из тех, за которые обычно высмеивали де Местра; чтобы сделать его правдоподобным, требуется наглядность. Настоящее исследование — попытка обосновать выдвинутый тезис.

II

В годы наибольшей творческой активности де Местра проблемой, особенно занимавшей общественное сознание, был своеобразный извод универсального вопроса о том, как именно следует управлять людьми. Французская революция дискредитировала набор рационалистических решений этой проблемы, на обоснование которых в последние десятилетия XVIII в. было затрачено столько пламенного красноречия. Что же, собственно, стало причиной этого провала? Великая революция была уникальным событием в истории человечества — хотя бы потому, что она, вероятно, оказалась самой желанной, обсуждаемой и сознательно предпринятой переменой целой формы общественной жизни на Западе со времен распространения христианства. Те, кого она разорила, могли сколько угодно представлять ее необъяснимым катаклизмом, внезапным всплеском развращенности или безумия масс, яростным извержением божественного гнева или таинственной грозой, разразившейся среди ясного неба и уничтожившей самые основания старого мира. Именно такой, вне всякого сомнения, искренне считали революцию наиболее нетерпимые или ограниченные эмигранты-роялисты в Лозанне, Кобленце и Лондоне. Но для идеологов среднего класса, да и для всякого человека (к какому бы сословию он ни принадлежал), испытавшего влияние упорной пропаганды радикально или либерально настроенных интеллектуалов, она была — по крайней мере, в первое время — долгожданным освобождением, решительной победой света над древней тьмой, началом эпохи, когда люди наконец-то начнут управлять своей судьбой, и под действием разума и науки судьба эта перестанет быть игрушкой Природы, которую называли жестокой только потому, что неверно ее понимали, и человека, который становится тираном и разрушителем лишь в том случае, если он морально или умственно слеп или извращен.

Но революция не принесла желанных плодов; в последние годы XVIII в. и в начале следующего бесстрастным историкам-созерцателям и в еще большей степени — жертвам новой индустриальной европейской эры становилось все яснее, что слабость и нищета человека почти не уменьшились, хотя их тяжесть была до некоторой степени переложена с одних плеч на другие. Проанализировать такое положение вещей, частично — из искреннего желания понять происходящее, а частично — из стремления найти ответственного или, говоря иначе, оправдать

себя, как и можно было ожидать, пытались с разных сторон. История этих попыток установить причины катастрофы и найти лекарства во многом и составляет историю политической мысли первой половины XIX в. Прослеживание всех ее разветвлений завело бы нас слишком далеко. Однако основные формы истолкования — критическая и апологетическая — достаточно известны. Либералы винили во всем Террор, власть толпы и фанатизм ее вождей, поправших умеренность и разум. Люди действительно стремились к свободе, процветанию и справедливости, но их необузданные страсти или заблуждения (например, вера в то, что централизация власти и личная свобода совместимы) привели к тому, что они сбились с пути, еще не достигнув земли обетованной (можно ли было этого избежать или нельзя, зависело от оптимизма или пессимизма размышляющего). Социалисты и коммунисты не соглашались с этим полагая, что деятели революции недооценили социальных и экономических факторов, прежде всего- структуру отношений собственности (и, как следствие, не смогли с ними справиться). Талантливые новаторы вроде Сисмонди и Сен-Симона предлатали проницательные и оригинальные объяснения истоков, природы и следствий социальных, политических и экономических конфликтов, совершенно отличные от априорных методов, которые были в ходу у их предшественников-рационалистов. Религиозно и метафизически настроенные немецкие романтики считали причиной катастрофы господство ошибочных форм рационалистического мышления с его глубоко неверным пониманием истории и механистическим взглядом на природу человека и общества. Иллюминаты и мистики, чье влияние в последние десятилетия XVIII и в начале следующего века было куда более мощным и широко распространенным, чем принято считать, говорили о том, что потусторонние духовные силы (которые в значительно большей мере управляют судьбами людей и народов, нежели материальные причины или сознательно разделяемые мнения) понять почти невозможно, вступить же с ними в связь — еще труднее. Консерваторы — и католики, и протестанты (Берк, Шатобриан, Малле дю Пан, Иоганнес Мюллер, Галлер и их единомышленники) — подчеркивали феноменальную силу и значимость бесконечно сложной и непостижимой паутины: так, Берк писал о мириадах нитей социального и духовного родства, которыми с самого начала опутано каждое новое поколение; им люди обязаны практически всем, чем они обладают и чем стали. Эти мыслители превозносили таинственную силу наследственного, традиционного развития, уподобляя его широкому потоку, противостоять течению которого

(как надеялись недалекие французские философы-просветители, чьи головы были забиты абстракциями), во всяком случае, глупо и бесполезно и почти наверняка — самоубийственно; некоторые из них сравнивали его с растущим деревом, чьи корни теряются в сумрачных и недосягаемых глубинах, с деревом, в тени переплетенных ветвей которого мирно пасется огромное человеческое стадо. Другие говорили о постепенно разворачивающемся свитке божественного замысла, чьи последовательные исторические фазы были лишь мимолетными предвестиями не имеющего временного измерения целого, которое вечно и во всех проявлениях предстоит мысли бестелесного Творца. Как бы ни разнились образы, по смыслу они всегда близки: разум — как способность к абстракции, к незатейливым подсчетам или классификации и анализу действительности в ее первичных составляющих и как умение человека заниматься эмпирическими или дедуктивными исследованиями — просто выдумали философы Просвещения. Эти мыслители (вне зависимости от того, что на них влияло — физика Ньютона или интуитивистские, эгалитарные теории Руссо) размышляли о *человеке* как таковом, человеке как создании природы, равном самому себе во всех действиях; его основные качества, способности, потребности и склад могли быть открыты и проанализированы при помощи рациональных приемов. Одни подчеркивали, что цивилизация обусловила развитие этого естественного человека, иные — что она повредила ему, но и те и другие сходились в том, что всякое движение вперед — в области нравственности, политики, ума и общественных отношений — зависит от удовлетворения его потребностей.

Де Местр, подобно Берку, отрицал это понятие как таковое:

«Конституция 1795 года, — писал он, — как и ее предшественницы, была создана для *человека.* Но ничего подобного *человеку* в мире нет. За свою жизнь я повидал французов, итальянцев, русских и других; благодаря Монтескье я знаю также, что «можно быть персианином». Что же до *человека,* то я заявляю, что никогда в жизни его не встречал; ежели он и существует, то мне он остался неизвестен»[117].

Наука, основанная на этом фиктивном понятии, бессильна перед великим космическим процессом. Попытки его объяснить (и в еще большей степени — изменить или направить по иному руслу, согласно формулам, выведенным учеными) просто дики, и от них можно было бы отмахнуться со смехом или улыбкой жалости, если бы они не принесли столько ненужных страданий, а в худшем случае — потоков крови. Так история, природа или

природные божества наказывают человеческое безумие и самонадеянность.

Историки обычно причисляют де Местра к консерваторам. Нам говорят о том, что он вместе с Бональдом олицетворяет крайнюю форму католической реакции — традиционалистскую, монархическую, обскурантистскую, жестко связанную с традициями средневековой схоластики, враждебную всему новому и живому в послереволюционной Европе, тщетно стремящуюся восстановить старую, донационалистическую, додемократическую и во многом умозрительную теократию Средних веков. Применительно к Бональду это весьма справедливо: он почти во всех отношениях вписывается в стереотипный образ теократа-ультрамонтана. Бональд был человеком ясного ума и узких воззрений, делавшихся все уже и резче в течение его долгой жизни. Офицер и дворянин в лучшем и худшем смысле этих слов, Бональд искренне пытался приложить интеллектуальные, нравственные и политические каноны, почерпнутые из сочинений Фомы Аквинского, к современным ему событиям. Он занимался этим с тяжеловесной, механической косностью, с упрямым и подчас самодовольным нежеланием видеть суть своей эпохи. Он учил, что цепь заблуждений зиждется на естественных науках, что стремление к личной свободе — одна из форм первородного греха, а обладание всей полнотой светской власти (вне зависимости от того, принадлежит ли она монархам или народным собраниям) основывается на кощунственном отрицании власти божественной, которой облечена только Католическая церковь. Таким образом, узурпация власти народом оказывалась всего лишь лицевой стороной медали и была прямым следствием изначального, нечестивого присвоения власти королями и их советниками. Дух соревнования — панацея, с точки зрения либералов, — для Бональда был мелочным попранием божественного порядка, а стремление к иному знанию, чем то, что записано на священных скрижалях ортодоксального богословия, — просто судорожной жаждой сильных ощущений со стороны развращенного и беспутного поколения. Подобно сторонникам Папы в великой средневековой распре, он полагал, что единственная возможная для человека форма правления — это старая европейская иерархия сословий и корпораций, когда социальные связи освящены традицией и верой, а верховная власть, светская и духовная, находится в руках Наместника Христова, чьими преданными и послушными орудиями служат монархи. Все это излагалось тяжелым, мрачным и безжалостно монотонным слогом, и в итоге оказалось, что, хотя идеи Бональда вошли в общий корпус политической теории

католицизма и имели немалое влияние, его сочинения и, шире, его личность сегодня, судя по всему, безнадежно забыты и не известны никому, кроме узкого круга специалистов по истории церкви.

Де Местр весьма высоко ценил Бональда (с которым, впрочем, никогда не встречался), переписывался с ним и во всеуслышание признавал себя его духовным близнецом, что с излишней серьезностью восприняли все биографы де Местра, в том числе и безупречный Фаге. Да, конечно, Бональд — француз, а де Местр — савоец; Бональд — родовитый дворянин, де Местр — сын адвоката, выслужившего дворянство; Бональд — офицер и придворный, а де Местр — преимущественно юрист и дипломат; де Местр — философ-эссеист и писатель незаурядного дарования, в то время как сочинения Бональда педантичны и неукоснительно посвящены богословию; де Местр более горячо поддерживал королевскую власть и был более искушен в переговорах и практических делах, Бональд же, глубже образованный, более строгий и дидактичный, чуждался аристократических гостиных, где блестящего и оживленного де Местра так тепло приняли и так глубоко почитали. Но это скорее внешние расхождения. Бональд и де Местр воспринимаются как неразрывно связанные вожди единого движения, как своего рода двуглавый орел католической реставрации. Такое впечатление создается благодаря объединенным усилиям нескольких поколений историков, критиков и биографов, во многом повторяющих и перепевающих друг друга, однако мне оно кажется ошибочным. Бональд был ортодоксальным политическим медиевалистом, столпом реставрации, грозным как скала, но отчасти устаревшим уже при жизни. Это скучная, не обладающая воображением, просвещенная и упорно догматичная фигура реакции. Наполеон верно осознал, что такой оплот сопротивления всякой критической мысли, пусть даже открыто враждебный его собственному правлению, ему полезен, почему и предложил Бональду кресло в Академии и пригласил его учителем к своему сыну. Де Местр — личность и мыслитель иного склада. Его блеск был не менее сухим, его интеллектуальный строй в той же степени тяжеловесен и холоден, однако его идеи — и позитивные (то, каким он видел мир и каким желал его видеть), и негативные, направленные на уничтожение других типов мышления и чувствования, — смелее, интереснее, оригинальнее, неистовее и на самом деле куда страшнее, чем все, что могло привидеться во сне Бональду с его ограниченным легитимистским кругозором. Ибо де Местр понимал (а Бональд — ни в малейшей степени), что старый мир умирает, и различал (что Бональду было недоступно) кошмарные

очертания нового порядка, идущего ему на смену. Представления де Местра, изложенные совсем не пророческим языком, глубоко шокировали его современников. Однако они оказались пророческими, и суждения, которые в его эпоху представлялись извращенно парадоксальными, ныне — едва ли не общее место. Современникам и, быть может, ему самому казалось, что он тихо пасется на поле классического и феодального прошлого, однако увидел он леденящую картину будущего. В этом — интерес и значение де Местра.

III

Жозеф де Местр родился в 1753 г. в Шамбери и был старшим из десяти детей президента Сената; его отец получил этот титул, занимая высшую юридическую должность в герцогстве Савойском, в то время составлявшем часть Сардинского королевства. Его семейство переселилось в Савойю из Ниццы, и на протяжении всей жизни он испытывал к Франции восхищение, время от времени встречающееся у тех, кто живет на внешнем краю или сразу за пределами страны, к которой они привязаны кровными или душевными узами и устойчивое романтическое представление о которой дорого им. Де Местр всю жизнь был верным подданным правителей своей страны, но по-настоящему любил одну Францию, которую вслед за Гуго Гроцием называл «прекраснейшей страной после Царства Небесного»[118]. Судьба (писал он по какому-то поводу) хотела, чтобы он родился во Франции, но, заблудившись в Альпах, забросила его в Шамбери[119]. Он получил обычное для молодого савойца из хорошей семьи образование: посещал иезуитскую школу и вступил в светское сообщество, одной из обязанностей которого было опекать преступников, и в особенности присутствовать при казнях и подавать последнюю помощь и поддержку приговоренным к смерти. Возможно, поэтому образ эшафота занимает его помыслы. Он слегка заигрывал с конституционализмом и масонством, к которому неизменно питал уважение (даже в более поздние годы, когда ему из соображений лояльности пришлось осуждать масонов), и, идя по стопам отца, стал в 1788 г. сенатором герцогства Савойского.

Симпатии де Местра к весьма умеренным савойским масонам оставили след в его мировоззрении. Особенное влияние на него оказали труды Луи-Клода де Сен-Мартена, известного мистика конца XVIII в., и сочинения его предшественника Мартинеса Паскуалиса. Он глубоко проникся призывом Сен-Мартена к благотворительности, добродетельной жизни, его неприятием скептицизма, материализма и истин, провозглашаемых естественными науками; отсюда же, вероятно, и устойчивый экуменизм де Местра — он страстно желал единства христиан, осуждал «тупое безразличие, называемое *толерантностью*»[120]. Мартинистским можно назвать и его пристрастие к выявлению в тексте Библии эзотерических учений, таинственных намеков и откровений, к визионерским ее толкованиям, его интерес к Сведенборгу, акцент на непостижимости путей, которыми свершаются Божественные чудеса, на непредсказуемости

Провидения, преображающего случайные следствия человеческой деятельности в движущие силы исполнения Божьих замыслов, о чем и не подозревают безнадежно близорукие исполнители. В годы его юности церковь, во всяком случае — в Савойе, не порицала масонских склонностей среди паствы; во Франции масоны под руководством Виллермоза были оружием в борьбе против таких врагов, как материализм и антиклерикальный либерализм Просвещения. Ранние масонские симпатии де Местра стали постоянным источником преследовавших его всю жизнь подозрений со стороны наиболее фанатичных защитников церкви и королевской власти, хотя он был неукоснительно предан и той и другой. Но это началось позже: во времена его молодости при дворе герцогов Савойских был распространен мягкий — по сравнению с французским королевским двором — прогрессизм. Феодализм был уничтожен в начале XVIII в.; королевская власть была патриархальной, но умеренно просвещенной; крестьяне не были раздавлены бременем налогов, а купцы и промышленники — менее стеснены старинными привилегиями дворянства и церкви, нежели в немецких или итальянских княжествах. Туринское правительство было консервативным, но не деспотическим; ощущались даже некоторые экстремистские веяния — и реакционного, и радикального толка; страной в то время (и впоследствии) управляли осторожные чиновники, заботившиеся о сохранении мира и о том, чтобы избежать неприятных столкновений с соседями. Когда в Париже начался революционный террор, в Савойе его встретили с недоверчивым ужасом; к якобинцам здесь относились практически так же, как в консервативных кругах Швейцарии в 1871 г. воспринимали Парижскую коммуну, а в течение Второй мировой войны — движение Сопротивления во Франции, когда перепуганные добропорядочные граждане Женевы и Лозанны с симпатией взирали на маршала Петена. Почтенная, склонная к либерализму придворная аристократия в ужасе отшатнулась от катаклизмов, сотрясавших Францию. Когда воинственная Французская республика вторглась в Савойю и аннексировала ее, король был вынужден сначала бежать в Турин, затем провести несколько лет в Риме, а после того, как Папа Римский оказался заложником Наполеона, — удалиться в Кальяри, столицу Сардинии. Де Местр, поначалу одобрявший деятельность французских Генеральных штатов, вскоре изменил свое мнение и уехал в Лозанну; оттуда он направился в Венецию и Сардинию, где вел типичную жизнь эмигранта-роялиста, лишившегося средств, и служил своему государю, сардинскому королю, который существовал на русские и английские субсидии. Из-за своих радикальных настроений и

взглядов, которые он всегда отстаивал и выражал с излишней горячностью, де Местр оказался неудобным для консервативного, провинциального, пугливого маленького двора. Он мог и предвидеть это, когда его друг Анри Коста отговаривал его от публикации написанного в 1793 г. сочинения («Писем савойского роялиста к соотечественникам»): «Все, что обдумано слишком сильно и содержит чересчур много энергии, в этой стране распродается плохо»[121]. Вероятно, его назначение в Петербург в качестве официального представителя Сардинского королевства в 1803 г. было воспринято с известным облегчением.

Революция — и это неудивительно — потрясла сильный и цепкий ум де Местра, заставив его пересмотреть самые основания своей веры и убеждений. Его либерализм, и без того довольно маргинальный, исчез бесследно. Он стал свирепым критиком всех форм конституционализма и либерализма, легитимистом-ультрамонтаном, убежденным в божественном происхождении власти и силы, и, разумеется, непреклонным противником всего, за что ратовала эпоха Просвещения, — рационализма, индивидуализма, либеральных компромиссов и светского воспитания. Его мир, вдребезги разбитый дьявольскими силами атеистического рассудка, мог быть восстановлен только в том случае, если бы отсекли все головы революционной гидры во всех ее многочисленных обличьях. Два мира сошлись в смертельном поединке. Де Местр выбрал, на чьей он стороне, и не собирался щадить врага.

IV

Основной источник всей интеллектуальной деятельности де Местра, от «Размышлений о Франции», вышедших без указания его имени в Швейцарии в 1797 г., мощного, блестяще написанного полемического трактата, в котором содержится большинство оригинальных или усвоенных извне идей автора, до напечатанных посмертно «Санкт-петербургских вечеров» и «Исследования философии Бэкона» — реакции на то, что казалось ему наиболее плоским и поверхностным из всех способов видения мира, когда-либо предлагавшихся влиятельными мыслителями. Сильнее всего его раздражал успокаивающий, натуралистический оптимизм, ценность которого представлялась модным философам той эпохи (особенно французам) совершенно очевидной. В середине XVIII в. в просвещенных кругах считалось, что истинного знания можно достичь только при помощи естественнонаучных методов — хотя, несомненно, представление о том, что такое естественные науки и каковы их возможности, было в то время несколько иным, чем два с лишним столетия спустя. Только опора на способности рассудка и накопление знаний, основанных на чувственном восприятии (а не мистический внутренний свет или послушное принятие традиции и догматических правил, не голос сверхъестественных сил, снизошедший в качестве прямого откровения или же донесенный через священные тексты), — только это могло дать окончательные ответы на великие вопросы, занимавшие человека с самого начала его истории. Конечно, между философскими школами и отдельными мыслителями имелись глубокие разногласия. Локк верил в интуитивную истинность религии и этики, а Юм — нет; Гольбах был атеистом, как большинство его друзей, за что его жестоко критиковал Вольтер. Тюрго, которым де Местр в свое время восхищался, был убежден в неизбежности прогресса; Мендельсон, так не считавший, защищал учение о бессмертии души, которое Кондорсе, в свою очередь, отвергал. Вольтер не сомневался в том, что книги имеют решающее влияние на социальное поведение человека, а Монтескье был уверен, что определяющая роль принадлежит климату, почве и другим факторам окружающей среды, из совокупности которых возникли резкие различия национальных характеров и социальных или политических институций. Гельвеций полагал, что образование и законодательство могут сами по себе полностью изменить — разумеется, к лучшему — природу людей и обществ, и за это на него в свое время нападал Дидро. Руссо писал о разуме и чувстве,

но, в отличие от Юма и Дидро, с подозрением относился к искусству и терпеть не мог науку; он придавал особенное значение воспитанию воли, осуждал интеллектуалов и ученых знатоков и, в противоположность Гельвецию и Кондорсе, возлагал мало надежд на будущее человечества. Юм и Адам Смит полагали, что чувство долга можно исследовать эмпирически, а Кант строил свою моральную философию на предельно резком опровержении этой идеи; Джефферсон и Пейн считали, что наличие у человека естественных прав не нуждается в доказательствах, а Бентам находил это превыспренним вздором и называл Декларацию прав человека и гражданина бумажным кликушеством.

Но как бы значительны ни были расхождения между этими мыслителями, некоторых убеждений никто из них не оспаривал. Все они, пусть в разной степени, верили, что люди по природе своей создания разумные, общественные и, уж во всяком случае (если только их не обманывают мошенники и не сбивают с дороги дураки), способные разобраться, что именно необходимо им самим и окружающим. Они считали, что, если людей научить, они будут следовать правилам, доступным разумению обычного человека; что существуют законы, управляющие живой и неживой природой, и что законы эти, вне зависимости от того, доступны они эмпирическому познанию или нет, становятся очевидны, стоит человеку вглядеться в себя или во внешний мир. Они считали также, что открытие таких законов и знание их, будь оно достаточно широко распространено, само по себе привело бы к устойчивой гармонии и между человеком и обществом, и внутри самого человека. Большинство из них верило в то, что максимум личной свободы совместим с минимумом власти — во всяком случае, после того, как люди будут соответствующим образом перевоспитаны. Они думали, что образование и законодательство, основанные на «предписаниях природы», в состоянии исправить практически любое заблуждение и зло; что природа — это всего лишь разум в действии, и значит, всякое ее явление в принципе можно объяснить, исходя из набора элементарных истин, подобных геометрическим теоремам, а позднее — законам физики, химии и биологии. Они верили, что все благое и желательное можно совместить, и даже более — что все ценности связаны между собой паутиной прочных, логически сцепленных отношений. Те из них, кто мыслил наиболее эмпирически, были уверены в том, что наука о природе человека может развиваться не менее успешно, чем изучение неодушевленных объектов, и что вопросы этики и политики (если они сформулированы верно) можно в принципе разрешить с не меньшей определенностью, чем

математические и астрономические задачи. Жизнь, устроенная на основании полученных ответов, была бы свободной, безопасной, счастливой, добродетельной и мудрой. Говоря коротко, они не видели причины, которая помешала бы достичь золотого века при помощи тех способов и методов, которые за сто лет привели естественные науки к победам куда более великолепным, чем все, чего человеческая мысль достигла на протяжении предшествующей истории.

Де Местр поставил себе задачу ниспровергнуть все это. Вместо априорных формул подобного идеализированного взгляда на основания человеческой природы он апеллировал к конкретным фактам истории или зоологии и наблюдениям здравого ума. Вместо идеалов прогресса, свободы и способности человека к совершенствованию он проповедовал спасение при помощи веры и традиций. Он подчеркивал, что человек по природе своей безнадежно дурен и развращен, а значит, необходимы власть, иерархия, послушание и подчинение. Первенствующую роль он отводил не науке, а инстинкту, христианской мудрости, предрассудкам (представляющим собой плод опыта многих поколений), слепой вере; вместо оптимизма проповедовал пессимизм, вместо вечной гармонии и мира — предопределенную свыше неизбежность вражды и страдания, греха и возмездия, кровопролития и войны. Вместо идеалов мира и социального равенства, основанных на общности интересов и естественной добродетельности, он провозглашал, что неравенство неотделимо от природы вещей, а ожесточенный конфликт целей и интересов — необходимое условие бытия падшего человека.

Де Местр не признавал таких абстракций, как природа и естественное право. Он создал учение о языке, целиком противоречившее всему, что писали по этому поводу Кондильяк и лорд Монбоддо. Он вдохнул новую жизнь в давно развенчанную доктрину о божественном праве королей; он отстаивал необходимость тайны, сумрака и в особенности стихийности как основы общественной и политической жизни. С замечательным блеском и силой он обличал всякую ясность и разумное устройство. По темпераменту он походил на своих врагов якобинцев; подобно им, он веровал безоглядно, ненавидел яростно и во всем шел до конца. Экстремисты образца 1792 г. отличались тем, что отвергали старый порядок целиком, осуждая не только его пороки, но и его достоинства; они желали уничтожить все, разрушить систему зла до основания, истребив и корни и ветви, и построить нечто совершенно новое — такое, что ни в малейшей степени не было бы уступкой и оглядкой на тот

мир, на руинах которого должен был встать новый порядок. Де Местр — полная им противоположность. Он нападал на рационализм XVIII столетия с той же нетерпимостью и страстью, силой и увлечением, которые были свойственны великим революционерам. Он понимал их лучше, чем те, кто придерживался умеренных взглядов, и питал своего рода братское чувство к отдельным их качествам, но то, что представлялось им упоительной мечтой, для него было страшным сном. Он хотел стереть с лица земли «небесный град философов XVIII века»[122], не оставив камня на камне.

Методы, к которым прибегал де Местр, и истины, которые он провозглашал (несмотря на его заверения в том, что он заимствовал их у Фомы Кемпийского или Фомы Аквинского, Боссюэ или Бурдалу), на самом деле едва ли обязаны своим происхождением этим столпам католической церкви и имеют больше общего с антирационалистическими воззрениями Блаженного Августина или учителей юности де Местра — с иллюминатством Виллермоза и последователей Мартинеса Паскуалиса и Сен-Мартена. В чем-то де Местр сродни основоположникам немецкого иррационализма и фидеизма, а также тем французам, которые, подобно Шарлю Моррасу, Морису Барресу и их сторонникам, проповедовали ценности и власть римской курии, но при этом не всегда были верующими христианами; нечто объединяет его с теми, кто по-прежнему питает личную ненависть к эпохе Просвещения, и с теми, кто защищает вечные, незыблемые устои и считает, что их подлинное значение затемняется и искажается любой попыткой поставить их в один ряд с наукой и здравым смыслом, то есть открыть их интеллектуальному или моральному критицизму.

V

Воззрения Гольбаха и Руссо диаметрально противоположны, однако о природе и тот и другой говорили с благоговением, словно она в известном, не слишком метафорическом, смысле гармонична, добра и может дарить свободу. Руссо считал, что ее гармония и красота открываются в неискушенном сердце естественного человека; Гольбах был убежден, что то же самое происходит и с обработанными воспитанием, не затуманенными предрассудками и суевериями чувствами и умами тех, кто прилагает к раскрытию ее тайн методы рационального познания. Де Местр, напротив, придерживался старых представлений о том, что до всемирного потопа люди обладали знанием, но жили неправедно и за это были уничтожены; ныне их выродившиеся потомки могут найти истину не в гармоническом развитии своих дарований, не в философии или физике, а в откровениях, услышанных святыми католической церкви и ее учеными богословами, личные же наблюдения лишь подкрепляют эту истину. Нам говорят, что следует изучать природу. Что ж, попробуем. Какие открытия сделаны в столь превосходных науках, как история и зоология? Неужели нашему взору предстает зрелище гармонического раскрытия существ, как полагает оптимистический рационалист маркиз де Кондорсе? Как раз наоборот: природа, оказывается, состоит из клыков и когтей. В «Санкт-петербургских вечерах» де Местр пишет:

«В обширной области живой природы господствует явное насилие, некая предписанная свыше ярость, вооружающая каждое существо in mutua funera[123]. Едва покинув пределы царства бесчувственности, вы обнаруживаете, что закон насильственной смерти начертан на самой границе жизни. Уже в мире растительном начинаем мы ощущать его действие. От громадной катальпы до самых скромных злаков сколько растений умирает и сколько бывает убито! Но стоит войти в царство животных — и закон этот предстанет пред вами со всей своей ужасающей очевидностью. Некая сила, одновременно скрытая и осязаемая ‹…› в каждом крупном разряде животных избрала ‹…› известное число представителей и предназначила к тому, чтобы пожирать остальных. Существуют хищные насекомые, хищные птицы, хищные рыбы, хищные четвероногие, и нет такого мгновения, когда бы одно живое существо не истреблялось другим. А над всеми бесчисленными видами животных поставлен человек, чья смертоносная рука не щадит ничего: он убивает, чтобы доставить себе пропитание, убивает, чтобы раздобыть себе одежду, убивает,

чтобы облечь себя в украшения, убивает, когда нападает, убивает, когда защищается, убивает ради науки, убивает ради забавы — он убивает, чтобы убивать! Гордый и грозный повелитель, он требует всего, и ничто не в силах ему противиться ‹…› Человек требует всего и сразу: у ягненка — внутренности, чтобы звонко играла арфа ‹…› у волка — смертоносные клыки, чтобы полировать легкие произведения искусства, у слона — бивни для игрушек ребенку, а обеденный стол человека весь покрыт трупами ‹…› Но какое же существо станет истреблять того, кто истребляет всех? Он сам: именно человеку предписано убивать человека. Так ‹…› неуклонно исполняется великий закон насильственного истребления живых существ. И земля, непрерывно орошаемая кровью, есть лишь громадный алтарь, где все живущее должно приноситься в жертву, — без передышки, без отдыха, без меры, вплоть до скончания веков, вплоть до полного исчезновения зла, вплоть до смерти самой смерти»[124].

Таков знаменитый, ужасающий взгляд де Местра на жизнь. Его страстная завороженность кровью и смертью принадлежит иному миру, чем богатая тихая Англия, представлявшаяся воображению Берка, чем медленная зрелая мудрость помещиков, глубокий покой больших и малых деревенских домов, вечное общество, основанное на общественном договоре мимолетных и смертных с теми, кто еще не родился, кому не угрожают треволнения и нищета тех, чье положение менее завидно. Воззрения де Местра в равной степени чужды и сокровенному духовному миру мистиков и иллюминатов, жизнь и учение которых увлекали его в молодости. Это не квиетизм и не консерватизм, не слепая вера в status quo, не обскурантизм духовенства. Что-то сближает его с параноидальным миром современного фашизма, и поразительно, что мы имеем дело с самым началом XIX в. Из современников де Местра только Геррес в некоторой степени перекликается с ним в своих обличительных размышлениях, написанных позднее.

И все же для де Местра жизнь — не бессмысленное кровопролитие, которое испанский философ Мигель де Унамуно назвал «бойней покойного графа де Местра»[125]. Хотя исход битвы неясен, хотя нельзя ни рассчитывать на победу, ни достичь ее при помощи одного только искусства или того рода знаний, которым, по их собственным уверениям, обладают ученые или правоведы, невидимое воинство в конце концов сражается на одной стороне против другой, и в исходе сомневаться не приходится. Божественная составляющая чем-то напоминает дух мировой истории, человечества или вселенной — если прибегать к терминам, в которых немецкие романтики начала века

(Шеллинг, братья Шлегели) были склонны описывать и объяснять мир, некую сверхъестественную силу, проявляющую себя как способность одновременно творить и постигать, как создательница и истолковательница всего сущего.

Ироническим слогом, порой напоминающим Тацита, а порой — Льва Толстого, и с не меньшим жаром, чем немецкие романтики (а вслед за ними — французские противники позитивизма Равессон и Бергсон), де Местр пишет о том, что естественно-научные методы губительны для подлинного понимания. Классифицировать, абстрагировать, обобщать, сводить к единообразию, делать выводы, подсчитывать и суммировать в строгих, лишенных временного параметра формулах — значит ошибочно принимать внешнее за сущность, описывать наружную сторону, оставляя глубины нетронутыми, дробить живое единство искусственным анализом и неверно представлять себе процессы, происходящие и в истории, и в человеческой душе, прилагая к ним категории, которые в лучшем случае годятся для химических или математических исследований. Чтобы действительно постичь суть вещей, требуется иной подход — тот, который немецкий метафизик Шеллинг (а до него — Гаман) видел во вдохновении, нисходящем на поэта или пророка свыше; это условие, в чем-то сродное творчеству самой природы, позволяет провидцу в его борьбе за осуществление своих собственных или общественных задач понять их как составную часть цели, к которой стремится вселенная, осмысляемая почти как одушевленное существо. Де Местр искал ответ в откровениях религии и в истории как воплощении скрытых путей, которые мы видим (впрочем, смутно и изредка), если ставим себя в рамки свойственных нашему обществу традиций, его манеры чувствовать, действовать и мыслить; только здесь и можно найти правду.

Вероятно, Берк не отверг бы эти воззрения целиком; во всяком случае, он присоединился бы к ним в большей степени, чем немецкие философы-романтики, питавшие отвращение к политике и воспевавшие поэзию, мудрость древних «путей народа», талант художников и мыслителей, одаренных особой способностью к творчеству и предсказанию. Любая власть, основанная на определенных законах, исходит из узурпации законодательных прерогатив Всевышнего. Следовательно, всякая конституция как таковая плоха. Это уже чересчур даже для Берка; как бы то ни было, и английские традиционалисты, и немецкие романтики относились к человечеству без презрения и пессимизма, тогда как де Местра — во всяком случае, в произведениях зрелого периода — ни на минуту не оставляет

сознание первородного греха, порочной, никчемной, самоубийственной ограниченности людей, предоставленных самим себе. Снова и снова он возвращается к мысли о том, что лишь страдание может удержать людей от падения в бездонную пропасть анархии и ниспровержения всех ценностей. Невежество, своеволие, глупость, с одной стороны, и кровь, боль, возмездие — с другой, в качестве противоядия — таковы опорные понятия его мрачного мира. Человечество (огромное большинство людей) — ребенок, безумец, рассеянный хозяин, которому прежде всего нужен опекун, заслуживающий доверия наставник, духовный руководитель, распоряжающийся и личной жизнью подопечного, и его имуществом. Человек, безнадежно развращенный и слабый, может пойти на все, если не оградить его от соблазна растратить силы и средства на достижение призрачных целей, если не принудить его к исполнению указанных задач под неослабным присмотром опекунов. Те, в свою очередь, должны принести жизнь в жертву поддержанию прочной и жесткой иерархии — истинного закона природы; во главе ее стоит земной Наместник Христа, а все кирпичики великой пирамиды человечества распределены симметричными рядами, от высших до ничтожнейших ее членов.

В начале каждой верной дороги, ведущей к знанию и спасению, де Местр не случайно видел огромную фигуру Платона, указующую путь. Он надеялся на то, что иезуиты будут действовать подобно сословию стражей в «Государстве» и спасут европейские державы от модных и роковых заблуждений века сего. Однако главный герой его мира, замковый камень свода, поддерживающего все общество, куда страшнее, чем король, священник или военачальник; это палач. Ему посвящен знаменитейший пассаж «Санкт-петербургских вечеров».

«Так что же это за непостижимое существо, способное предпочесть стольким приятным, доходным, честным и даже почтенным занятиям, которые во множестве открыты ловкости и силе человека, ремесло мучителя, предающего смерти себе подобных? Его рассудок, его сердце — так ли они сотворены, как и наши с вами? Не заключено ли в них нечто особенное, чуждое нашему существу? Что до меня, то я не в силах в этом усомниться. Внешне он создан как мы, он появляется на свет подобно нам — и однако, это существо необыкновенное, и чтобы нашлось ему место в семье человеческой, потребовалось особое веление, некое FIAT Всетворящей силы. Он сотворен — как сотворены небо и земля. Взгляните только, чем он является во мнении людском, и попытайтесь, если сумеете, постичь, как он может не замечать этого мнения или действовать ему наперекор!

Едва лишь власти назначат ему обиталище, едва лишь вступит он во владение им, как другие жилища начинают пятиться, пока дом его вовсе не исчезнет у них из виду. В подобном одиночестве и образовавшейся вокруг него пустоте и живет он с бедною своею женой и ребятишками. Он слышит их человеческие голоса — но не будь их на свете, ему бы остались ведомы лишь стоны… Раздается заунывный сигнал, и вот уже отвратительный судейский чиновник стучит в его дверь, извещая, что в нем есть нужда. Он выходит из дому, он прибывает на площадь, где уже теснится трепещущая толпа. К его ногам бросают отравителя, отцеубийцу или святотатца; он хватает осужденного, растягивает его члены, привязывает к горизонтальному кресту — тут наступает жуткая тишина, и не слышно уже ничего, кроме хруста переломанных брусьями костей и воя жертвы. Он отвязывает жертву, он влечет ее к колесу; раздробленные члены переплетаются между спицами, бессильно свисает голова, волосы встают дыбом, и открытый рот, словно печь, извергает временами немногие кровавые слова, призывающие смерть. Он кончил дело, громко стучит его сердце, но в нем — радость; он ликует и вопрошает себя в сердце своем: «Так кто же колесует лучше, чем я?» Он сходит с помоста, он протягивает испачканную кровью руку — и правосудие издали швыряет ему несколько золотых монет, которые проносит он сквозь двойной ряд пятящихся в ужасе людей. Вот он садится за стол и ест, потом ложится в постель и спит. И проснувшись на следующее утро, он вспоминает о чем угодно, только не о том, что делал накануне. Человек ли это? — Да: Бог принимает его в храмах своих и позволяет молиться. Он не преступник, и, однако, ни один язык не назовет его, например, человеком добродетельным, порядочным или почтенным. Ни одна моральная похвала к нему не подойдет, ибо все они предполагают отношения к людям, а их у него нет.

А между тем всякое величие, всякая власть, всякое повиновение покоятся на исполнителе правосудия: он есть ужас и связь человеческих сообществ. Уберите из мира эту непостижимую силу — и в то же мгновение хаос придет на смену порядку, троны низвергнутся в пропасть и общество исчезнет. Бог — творец верховной власти, а значит — и наказания; он поместил наш мир между этих двух полюсов, ибо *Иегова господин над ними, и вокруг этих полюсов вращает он мир»*[126].

Перед нами не просто садистические размышления о вине и каре, но выражение искренней веры де Местра (связанной со всей совокупностью его страстных, но отчетливых убеждений) в то, что человека можно спасти, лишь сковав его ужасом перед властью. В каждое мгновение жизни людям необходимо напоминать о

пугающей тайне, лежащей в основе творения; их должно очищать непрерывным страданием и унижать, на каждом шагу заставляя их проникаться сознанием собственной глупости, преступности и беспомощности. Война, пытка, страдание — неизбежный человеческий удел, и люди обязаны переносить их достойно. Те, кому назначено ими повелевать, должны исполнять долг, возложенный на них Творцом (придавшим природе иерархический порядок), безжалостно предписывая законы, не щадя себя и столь же безжалостно уничтожая врагов.

Кого же считать врагами? Всех тех, кто пускает пыль в глаза людям или стремится ниспровергнуть установленный порядок. Де Местр называет их «сектой»[127]. Они будоражат и разрушают. К протестантам и янсенистам он прибавляет теперь деистов и атеистов, масонов и евреев, ученых и демократов, якобинцев, либералов, утилитаристов, сторонников антиклерикализма, эгалитаризма и секуляризации, защитников способности человека к совершенствованию, материалистов, идеалистов, законоведов, журналистов, интеллектуалов всех мастей; всех тех, кто взывает к абстрактным принципам, полагается на индивидуальный разум или личное сознание, верит в свободу личности или рациональное устройство общества, всех реформаторов и революционеров: они-то и есть враги порядка и должны быть вырваны с корнем во что бы то ни стало. Это секта; она никогда не дремлет, вечно снедаемая беспокойством.

Приведенный перечень с тех пор неоднократно повторяли. Де Местр впервые составил точный список врагов мощного антиреволюционного движения, кульминацией которого стал фашизм. Он пытался противостоять новому дьявольскому порядку, совершившему роковую революцию сначала в Америке, а затем — в Европе, выпустив в мир, по его мнению, всю ярость и весь фанатизм.

Все интеллектуалы дурны, но наиболее опасны среди них ученые-естествоиспытатели. В одном из трактатов де Местр рассказывает некоему русскому дворянину о том, что Фридрих Великий был прав, когда говорил, что ученые представляют большую опасность для государства: «Римляне отличались редким здравомыслием, покупая в Греции талантливых людей, которых им не хватало, и презирая тех, кто их продавал. Они с улыбкой говаривали: *"Подыхающий с голоду грек* сделает все, лишь бы тебе угодить"[128]. Решись они подражать таким существам, это могло бы выставить их в смешном виде. Но они смотрели на них свысока, отчего мы и можем назвать их великими»[129]. Так же среди древних народов подлинного величия достигли иудеи и спартанцы, не осквернившие себя

духом науки. «Слишком многое, даже будучи изложено на словах, таит опасность, а для государственных мужей естественные науки и вовсе никчемны. Всем известно бессилие ученых в тех случаях, когда им приходится иметь дело с людьми, понимать их или вести за собой»[130]. Научный подход в любой власти отыщет изъяны; он влечет за собой «болезнь» атеизма.

«Одним из неизбежных пороков науки в любой стране и вообще везде является то, что она гасит любовь к деятельности — подлинное призвание человека, наполняет его высокомерием и гордыней, отвращает от самого себя и подобающих мыслей, делает его врагом всякого повиновения, восстающим на все законы и установления, и безоглядным поборником любого нововведения ‹…› Первейшая из наук есть наука управления государством. Ее не изучают в академиях. Ни один великий государственный муж, от Сугерия до Ришелье, никогда не занимался физикой или математикой. Дух естественных наук отнимает у человека эту разновидность гения, представляющую собой совершенно особенный талант»[131].

Поэтому вера в возможность счастливой, гармонической, творческой жизни под надежной опекой той силы, которую в XVIII в. часто называли «Природой-матерью» или «Госпожой Природой», порождена самообманом поверхностных умов, неспособных смотреть в лицо действительности.

Мир — это одно, а реальность — другое. «… По какому непостижимому волшебству, — вопрошает де Местр, — готов он (человек) при первом же ударе барабана ‹…› с какой-то радостью, также по-своему характерной, устремиться на поле битвы и растерзать своего брата, ничем его не оскорбившего, — брата, который, в свою очередь, приближается затем, чтобы, если повезет, заставить его самого претерпеть подобную судьбу?»[132] Мужчины, проливающие слезы, если им нужно зарезать курицу, на полях сражений убивают без малейших угрызений совести. Они поступают так исключительно ради общего блага и подавляют в себе человеческие чувства, исполняя тяжелый долг альтруизма. Палачи умерщвляют немногих преступников — отцеубийц, фальшивомонетчиков и им подобных. Солдаты же убивают тысячи неповинных людей — убивают не разбираясь, слепо, в диком воодушевлении. Если вообразить, что неискушенный пришелец с другой планеты спросил бы, какую из двух сражающихся сторон обитатели земли боятся и презирают, а какую — приветствуют, почитают и награждают, что бы мы ему отвечали? «Объясните, почему, по мнению всего рода человеческого, самым почетным на свете является право, не навлекая на себя вины, проливать невинную кровь?»[133] Кто

показал это живее и ярче, чем зловещая, извращенная, порочная якобинская республика, это царство сатаны, этот изображенный Мильтоном пандемониум?

И все же человек рожден для любви. Он сострадателен, справедлив и добр. Он проливает слезы над участью других, и эти слезы ему приятны. Он сочиняет истории, над которыми можно поплакать. Откуда же в таком случае берется эта неистовая тяга к войнам и кровопролитию? Отчего человек погружается в бездну, страстно сжимая в объятиях то, что внушает ему такое отвращение? Почему люди, восстающие против таких незначительных событий, как попытка изменить систему летосчисления, подобно послушным животным позволяют, чтобы их посылали убивать и умирать? Петр Великий мог обречь тысячи солдат на смерть в проигранных им сражениях, но, заставляя бояр сбрить бороды, столкнулся едва ли не с мятежом. Если люди преследуют свои собственные интересы, почему же они не объединяются в лигу народов и не обретают тот всеобщий мир, который, по их словам, для них столь желанен? На эти вопросы может быть только один верный ответ: стремление истреблять друг друга заложено в людях так же глубоко, как жажда самосохранения и счастья. Война — ужасный и незыблемый закон мироздания. Ее необходимость нельзя обосновать рационально, но она влечет к себе, таинственно и властно. На уровне разумного утилитаризма война действительно предстает тем, чем ее считают, — безумием и разрушением. И если все же она определила весь ход истории человечества, это свидетельствует о неверности рационалистических объяснений, в особенности попыток исследовать войну как заранее запланированное, поддающееся постижению или оправданию явление. Хотя войны всем ненавистны, они не прекратятся, поскольку не являются человеческим изобретением: они установлены Богом.

Образование может изменить знания людей и выражаемые ими мнения, но на ином, более глубоком уровне оно бессильно. Де Местр называет этот уровень невидимым миром, где и в рамках одной личности, и в целых обществах все определяется ролью непостижимого сверхъестественного элемента. Разум, столь превозносимый в XVIII столетии, — на самом деле никчемнейшее орудие, «мерцающий огонек»[134], слабый и в теории, и на практике, не способный ни изменить человеческое поведение, ни выявить его причины. Все разумное, рукотворное по этой причине обречено; прочно одно иррациональное. Рациональная критика разъедает все, что к ней восприимчиво: уцелеть может только то, что ограждено внутренней тайной и необъяснимостью. Сотворенное одним человеком исказит другой;

лишь сверхчеловеческое пребудет.

История изобилует примерами, подтверждающими эту истину. Что может быть абсурднее наследственной монархической власти[135]? Как можно ожидать, что на смену мудрому и добродетельному государю придут столь же достойные потомки? Возможность свободно избирать монарха (выборная монархия), несомненно, более целесообразна. Однако несчастное положение Польши — очевидный и прискорбный результат такого пути, а совершенно иррациональный институт наследственного монархического правления оказался одним из самых долговечных человеческих установлений. Демократические республики, конечно же, куда разумнее, чем монархия; но долго ли просуществовала даже великолепнейшая из них — Афинская республика при Перикле? И какой непомерной ценой! При этом шестьдесят шесть королей — иные лучше, иные хуже, но в среднем примерно одинаково — благополучно правили великим французским королевством полторы тысячи лет. Далее: что на первый взгляд может быть бессмысленнее брака и семьи? Почему два существа должны оставаться вместе даже в том случае, если их вкусы и взгляды на жизнь уже не совпадают? Почему длится такой упрямый обман? И все же связующие двоих таинственные семейные узы пребывают нерушимыми, хотя и бросают вызов чистому разуму.

Стремясь опровергнуть мнение, что история есть действующий разум (если под разумом понимать все, что напоминает обычную работу человеческой мысли, перескакивающей с одного на другое), де Местр умножает примеры того, сколь саморазрушительна природа рациональных установлений. Рационалист стремится получить максимум удовольствия и минимум страдания. Но общество никак не поможет этого достигнуть. Оно зиждется на чем-то значительно более сущностном — на непрестанном самопожертвовании, на человеческой склонности приносить себя в жертву семье, городу, церкви или государству, не задумываясь об удовольствии или выгоде, но единственно из жажды заклания на алтаре социальной сплоченности, из стремления пострадать и умереть ради того, чтобы сохранилась непрерывность освященных форм жизни. Лишь по прошествии значительной части XIX столетия нам снова встретится столь неистовое подчеркивание иррациональных целей, не связанного с личными интересами или удовольствием романтического поведения, действий, обусловленных страстью к отказу от себя или к самоуничтожению.

Действие в мире де Местра бесполезно ровно в той мере, в какой оно направлено на исполнение сиюминутных желаний и

вытекает из расчетливых, практических тенденций, составляющих внешнюю поверхность человеческого характера; действие полезно, достойно запоминания и согласно с мирозданием настолько, насколько оно порождено необъяснимыми и непостижимыми глубинами, а не разумом, не индивидуальной волей. Героический индивидуализм, которому отдали должное Байрон и Карлейль, презирает опасность и бросает вызов бурям; с точки зрения де Местра, он так же слеп в своей самоуверенности, как глупец-ученый, социальный прожектер или крупный промышленник. Лучшее и сильнейшее бывает свирепым, безрассудным, беспричинным, а значит, непременно предстает в неверном свете и кажется нелепым лишь потому, что ему ошибочно приписали постижимые мотивы. Для де Местра поступки людей оправданы лишь тогда, когда возникают из тяги не к счастью или комфорту, не к отчетливому, логически выстроенному поведению, не к самоутверждению или самовозвеличиванию, но к исполнению непостижимой, установленной свыше цели, которую люди не могут (и не должны даже пытаться) постичь и которую они, на свою погибель, отрицают. Нередко это может привести к действиям, влекущим за собой боль и кровопролитие; в свете чувствительной и пошлой морали среднего класса их скорее всего сочтут самонадеянными и несправедливыми, хотя на самом деле они происходят из темной, непознаваемой сердцевины любой власти. Это поэзия мира, а не его проза, это источник всякой веры и энергии, где человек только и может быть свободен и способен к выбору, к творчеству и разрушению, превосходящим причинно обусловленное, научно объяснимое механическое движение вещей или субстанций, стоящих ниже, чем он сам, и не ведающих добра и зла.

Внутреннему взору де Местра, как и любого серьезного политического мыслителя, предстоит суждение о природе человека. Его взгляд глубоко, хотя и не всецело, совпадает с воззрениями Блаженного Августина. Человек слаб и чрезвычайно порочен, но не полностью определен совокупностью причин. Он свободен, и душа его бессмертна. Два начала борются в нем за власть: он — *подобие Божие,* сотворенное по образу Создателя, искорка божественного духа — и *богоборец,* грешник, восстающий на Бога. Его свобода весьма ограничена; он вовлечен в космический поток и не в состоянии вырваться из него. Он не способен по-настоящему творить, но может изменять. Ему дано выбирать между добром и злом, Богом и Дьяволом, и за свой выбор он несет ответственность. Один во всем мироздании он сражается — за знания, за самовыражение, за спасение.

Кондорсе сравнивал человеческое общество с сообществом пчел и бобров. Но ни пчела, ни бобр не желают знать больше, чем знали их предки; птицы, рыбы, млекопитающие застыли в однообразных, повторяющихся циклах. Лишь человеку известно, что он пал. «Подобное ощущение есть вместе доказательство его величия и нищеты, высоких прав и невероятного вырождения»[136]. Человек — это «уродливый кентавр»[137], живущий одновременно в мире милосердия и в мире природы, это и будущий ангел, и замаранная грехом тварь. «Он не знает, чего хочет; он не хочет того, чего хочет; он хочет того, чего не хочет, он *хотел бы хотеть.* Он обнаруживает в себе нечто чуждое и более сильное, чем он сам. Мудрец сопротивляется и восклицает: "Кто избавит меня?" Безумец покоряется, зовет свое малодушие счастьем»[138].

Люди, как существа нравственные, должны добровольно подчиняться власти, но это подчинение обязательно. Ведь они слишком испорчены, слишком слабы, чтобы управлять собой; в отсутствие же власти они впадают в анархию и гибнут. Ни один человек, ни одно общество неспособны к самоуправлению, и само слово это лишено смысла: любое правительство появляется из некоей неоспоримой, принудительно навязанной власти. Беззаконие может подавить только такая сила, действия коей нельзя оспорить. Это может быть обычай, или совесть, или папская тиара, или кинжал, но это всегда *нечто.* Аристотель совершенно прав: некоторые люди — рабы по натуре[139]; утверждение, что они могли бы быть иными, понять невозможно. Руссо говорит, что человек рождается свободным, но повсюду страждет в оковах. «Что он имеет в виду? ‹…› Сии безумные слова: "Человек рожден свободным» — противоречат истине"[140]. Люди слишком порочны, и потому с них нельзя снять оковы сразу после их появления на свет; рожденные во грехе, они могут стать приемлемыми только при помощи общества и государства, которые подавляют искажения личных суждений, не знающих границ. Подобно Берку, оказавшему на него известное влияние, и, вероятно, подобно Руссо (в некоторых толкованиях), де Местр убежден, что общества обладают универсальной душой, подлинным моральным единством, которое и придает им форму. Но он идет дальше.

«Правительство, — говорит он, — это настоящая религия. Оно имеет свои догматы, свои таинства, своих священнослужителей. Позволить каждому обсуждать правительство значит разрушить его. Оно дано нам по причине исключительно национальной — из соображений политической веры, *символом* коей и является. Первейшая потребность человека

состоит в том, чтобы его растущий рассудок оказался под двойным ярмом (государства и церкви). Его следует уничтожить, он должен затеряться в разуме нации таким образом, чтобы из личного существования он преобразился в иное, общественное, создание, подобно тому как река, впадающая в океан, продолжает жить среди его вод, но уже не имеет ни названия, ни самостоятельности»[141].

Такое государство нельзя создать ни при помощи написанной людьми конституции, ни на ее основе: конституции можно повиноваться, но нельзя поклоняться. А без поклонения и даже без суеверий, этих «опережающих время мыслей»[142], аванпостов религии, ничто не прочно. Эта религия требует не подчинения на определенных условиях — коммерческого договора, о котором писали Локк и протестанты, — но растворения личности в государстве. Человек обязан отдавать, а не просто одалживать себя. Общество — это не банк, не компания с ограниченной ответственностью, созданная людьми, подозрительно посматривающими друг на друга и опасающимися, что их куда-нибудь втянут, обморочат, поживятся за их счет. Всякое личное сопротивление во имя воображаемых прав или потребностей будет разрывать общественную и метафизическую ткань, только и обладающую жизненной силой.

Перед нами не авторитаризм в том смысле, в каком его защищал Боссюэ или даже Бональд. Мы оставили далеко позади симметричные, выдержанные в духе Аристотеля построения Фомы Аквинского или Франсиско Суареса и быстро приближаемся к миру немецких ультранационалистов, врагов Просвещения, к миру Ницше, Жоржа Сореля и Вильфредо Парето, Д. Х. Лоуренса и Кнута Гамсуна, Морраса, д'Аннунцио, к миру «Blut und Boden»[143], находящемуся далеко за пределами традиционного авторитаризма. Фасад выстроенной де Местром системы, быть может, выдержан в классическом духе, но за ним скрывается нечто ужасающе современное, яростно сопротивляющееся «сладости и свету». Тон де Местра отличен не только от интонации XVIII в. и даже от звучания наиболее свирепых и истерических голосов, которыми отмечен в этом столетии апогей бунта, — голосов маркиза де Сада или Сен-Жюста, но и от тона ледяных реакционеров, скрывавшихся от поборников свободы или революции за толстыми стенами средневековых догм. Учение о насилии, лежащем в основе бытия, вера в могущество темных сил, прославление цепей, которые только и могут обуздать саморазрушительные инстинкты человека, и применение их для его же спасения, призыв к слепой вере против разума, убеждение в том, что одно таинственное

долговечно, что объяснять значит всегда скользить по поверхности, учение о крови и жертве, о народной душе и потоках, впадающих в огромное море, о нелепости либерального индивидуализма и прежде всего о пагубном влиянии интеллектуалов — бесспорно, нам со времен де Местра приходилось все это слышать. Его глубоко пессимистический взгляд если не в теории (временами преподносимой в обманчиво ясном облачении), то на практике составляет основу и левой и правой разновидности тоталитаризма, возникших в наш страшный век.

VI

Основной мотив философии де Местра — массированная атака на разум, превозносившийся философами XVIII в.; этим он обязан как новому национальному чувству, появившемуся (по крайней мере, во Франции) в результате революционных войн, так и Берку и предпринятым им разоблачениям Французской революции и вечных, всеобщих прав и ценностей, его подчеркиванию конкретного, связующей силы обычаев и традиций. Де Местр становится на позиции английского эмпиризма, в особенности Бэкона[144] и Локка, чтобы затем высмеять их, но отдает, хотя и без охоты, должное английской общественной жизни; ему, как и очень многим западным теоретикам католицизма, она представляется провинциальной культурой, отрезанной от универсальных истин Рима, и все же при отсутствии истинной веры это — высшее достижение, максимально возможное в светских рамках приближение к полному духовному идеалу, на который у самих англичан, как это ни плачевно, воображения не хватило. Английское общество достойно восхищения, ибо оно зиждется на приятии определенного образа жизни и не стремится постоянно пересматривать собственные основания[145]. Любой вопрос, будь то вопрос институций или образа жизни, требует ответа. Ответ, обоснованный рационально, по своей природе вызывает дальнейшие вопросы такого же рода. И каждый ответ будет постоянно вызывать сомнение и недоверие.

Стоит единожды дозволить подобный скептицизм, и человеческий дух приходит в беспокойное движение, так что уже не видит конца своим вопросам. Как только основания оказываются под сомнением, ничего долговечного установить нельзя. Колебания и перемены, словно едкая ржавчина, проникающая изнутри и снаружи, делают жизнь слишком хрупкой. Объяснять подобно Гольбаху и Кондорсе — значит скользить по поверхности, не оставляя ничего надежного. Людей терзают сомнения, разрешить которые невозможно; все установления опрокинуты и заменены иными формами жизни, в свою очередь обреченными на уничтожение. Нигде не найти ни тихой гавани, ни порядка, ни возможности вести спокойную, гармоничную и приносящую удовлетворение жизнь.

Все целостное нужно защитить от подобных нападений. Гоббс, несомненно, понимал природу верховной власти, изображая могущество Левиафана свободным от каких бы то ни было обязательств, абсолютным и непререкаемым. Но

государство у Гоббса (а также у Гроция и Лютера) — дело рук человеческих, уязвимое для вечных вопросов, с которыми атеисты и утилитаристы приступают к каждому следующему поколению: «Зачем жить так, а не иначе? Почему надо повиноваться именно этой власти, а не какой-либо другой или вовсе никакой?» Как только разуму разрешается поднимать эти беспокойные вопросы, удержать его невозможно; лишь только сделано первое движение, помощи ждать неоткуда, гниль напала на добро.

Остается легкое сомнение в том, оказали ли воззрения Берка какое-либо влияние на де Местра. Любой противник Французской революции брал оружие из этого обширного арсенала. Де Местр не был учеником великого ирландского мыслителя, даже если отзывался о нем хорошо. Он далек от осмотрительного консерватизма Берка или от его высокого мнения об Акте о престолонаследии, при помощи которого узурпатор Вильгельм Оранский лишил рьяного католика Якова II его законных прав; не близки ему ни предпринятая Берком защита компромиссов и полюбовных сделок, ни его рассуждение об общественном договоре, даже если это договор между живыми, мертвыми и еще не рожденными, соответствующий его вкусу. Берк — не теократ, не сторонник абсолютистской власти, он не предается крайностям, как ультрамонтан де Местр, хотя свойственное Берку неприятие абстрактных идей, непреходящих и универсальных политических истин, оторванных от исторического развития и от процесса органического роста, который формирует людей и общества, его последовательное сопротивление освобождению людей (которое проповедовал, к примеру, Руссо) от искусственной, легко сползающей корки обычаев, а также понятия социальной ткани, внутренней жизни сообществ и государств, неощутимых нитей, удерживающих общества в целости и придающих им их выражение и силу, — все это де Местр разделяет с Берком и, возможно, до некоторой степени у него заимствует. Он цитирует Берка с удовольствием, но идеи иезуитов по-прежнему влияют на него куда более ощутимо.

Де Местр пишет на языке, который временами достигает классического благородства и красоты (вспомним, что Сент-Бев говорил о его «несравненном красноречии»[146]), и полагает, что рационалистические или эмпирические объяснения — это на самом деле бездна греха и погибели; ведь истина, лежащая в сердце мироздания, непроницаемо темна. Власть всех великих животворящих сил общественного бытия, власть сильного, богатого и колоссального над слабым, бедным и ничтожным, право требовать неукоснительного повиновения, принадлежащее завоевателям и священнослужителям, а также главам семейств,

церкви и государству, проистекает из потаенного источника, самая сила которого в том, что разум не может его исследовать. «… Можно было бы на первый случай дать такое объяснение: король приказал — значит, пора в поход»[147]. Подобная власть абсолютна, ибо ее нельзя ни о чем спросить, и всесильна, поскольку ей невозможно сопротивляться. Религия стоит выше разума не потому, что у нее имеются наготове более убедительные ответы, но потому, что она ответов не предлагает. Она не убеждает и не спорит, но повелевает. Вера истинна только в том случае, если она слепа; стоит ей оглядеться в поисках оправдания — и она погибла. Все сильное, прочное и успешное на свете находится вне разума и в каком-то смысле направлено против него. Наследственная монархическая власть, война, брак устойчивы именно потому, что их нельзя оправдать и нельзя исключить из мироздания. Иррациональное обладает собственной гарантией долговечности — такой, на которую разум никогда не мог бы даже уповать. Все чудовищные парадоксы де Местра развивают именно этот тезис, в его время блиставший поразительной новизной.

Его доктрина, имея ряд очевидных сходств с нападками прежних защитников религии (к примеру, иллюминатов и Сен-Мартена, любимого де Местром и современного ему мистика) на рационализм и скептицизм, при этом отличается от них не просто ожесточением, но и тем, что превращает в достоинство то, с чем ранее мирились как с уязвимыми местами или, по меньшей мере, издержками сложной теократической концепции. Перед нами возвращение к ясному и абсолютному иррационализму ранней церкви, шаг назад от ограниченного рационализма св. Фомы и великих богословов XVI в., в чьих трудах, по признанию самого де Местра, он черпал вдохновение. Он говорит о божественном разуме, говорит он и о Провидении, по воле которого все непостижимым образом обретает окончательный облик. Но для него божественный разум вовсе не похож на то, к чему апеллировали деисты XVIII столетия; то был разум, вложенный Господом в человека, источник эпохальных триумфов Галилея и Ньютона, инструмент создания разумного счастья по планам, придуманным добродетельными тиранами или мудрыми собраниями государей. Согласно определению божественного разума, данному де Местром, он запределен и потому скрыт от людских глаз. Он невыводим из знаний, приобретенных обычным человеческим способом; его отблески могут иногда нисходить на тех, кто с головой погрузился в мир Божественных откровений и таким образом сумел понять природу и историю в их предопределенности Провидением, даже не уразумев при этом их

путей или целей. Такие люди чувствуют себя в безопасности, ибо имеют веру. Они не задают вопросов: они достаточно мудры, чтобы постичь все безумие попыток приложить человеческие понятия к божественной силе. И прежде всего, они не ищут общих теорий, которые объяснят им все. Ведь нет ничего более гибельного для истинной мудрости, чем научно обоснованные общие принципы.

Де Местр исповедует чрезвычайно глубокие и замечательно современные взгляды на опасность, которой чреваты универсальные принципы и их приложение (французские просветители ее по большей части не видели). И в теории, и на практике он исключительно чувствителен к разнице в контексте, в предмете рассуждения, в исторических условиях и обстоятельствах, в уровне мысли, к оттенкам, приобретаемым словами и выражениями в несхожих ситуациях, к разновидностям мысли и языка и их несовпадениям. Для него всякая отрасль науки обладает собственной логикой, и он снова и снова говорит о том, что приложение естественнонаучных критериев к богословию, а концептов формальной логики — к истории непременно приведет к бессмыслице. Каждой области — свой способ убеждения, свои методы доказательств. Универсальная логика, подобно всеобщему языку, выхолащивает символы, отнимая у них все запасы смысла, созданные в процессе непрерывного медленного ускорения, при помощи которого само течение времени обогащает старый язык, наделяя его всеми тонкими, таинственными чертами, свойственными древним и прочным установлениям. Выяснить точные ассоциации и коннотации используемых нами слов невозможно — мы в самоубийственном помешательстве отшвырнули бы их прочь. У каждого возраста свой взгляд на вещи; если мы станем объяснять, а еще более — судить прошлое, опираясь на современные ценности, это приведет (и неоднократно приводило) к обессмысливанию истории.

Язык, которым де Местр об этом пишет, во многом схож со стилем Берка, Гердера и Шатобриана. «Христианизация была действием божественным и по этой причине двигалась медленно, ибо любой законный процесс всегда происходит неощутимо. Если человек сталкивается с шумом, сумятицей, спешкой», с необходимостью преодолевать упрямое сопротивление, «он может быть уверен, что к этому причастны преступные или безумные силы. *Non in commotione Dominus*[148]»[149]. Все растет, и ничто доброе или постоянное не свершается вдруг. Любая импровизация несет в себе семена своего скорого разрушения, и главное злодеяние революций — попытка пересоздать все

мановением волшебной палочки, внезапно и жестоко изменить ход вещей. У каждой страны, народа и сообщества есть традиции, которые нельзя вынести вовне. Испанцы, к примеру, совершают серьезную ошибку, пытаясь ввести у себя британскую конституцию, а греки — полагая, что им в одночасье удастся стать национальным государством. Некоторые пророчества де Местра оказались до смешного несправедливыми: ясно как день, говорил он, что никакого города Вашингтона никогда не будет; а если даже и возникнет город с таким названием, то он никогда не станет местопребыванием Конгресса[150].

В физическом мире абстракция не менее пагубна, чем в мире социальном. Де Местр издевается над бесконечно попечительным и способным все объяснить существом, которое философы-энциклопедисты называли Природой, и вопрошает: «Это еще что за дама?»[151] Природа для него — не милосердная подательница всех благ, не источник жизни, знания и счастья, но извечная тайна; ее обращение жестоко, сама же она являет сцены грубости, страдания и хаоса. Она служит неизъяснимым целям Провидения, но редко бывает источником удобства и знаний.

В XVIII столетий часто восхваляли простые добродетели благородных дикарей. Де Местр уведомляет нас, что дикари вовсе не благородны — они стоят ниже людей, они жестоки, развратны и грубы. Всякий, кто жил среди них, может засвидетельствовать, что это отбросы человечества. Это ни в коей мере не светлые, неиспорченные прообразы людей, не первичные образчики естественного вкуса и врожденной нравственности, которые цивилизация, извратив, преобразила в европейцев. Напротив, это отброшенные слепки, неудачи, ошибки Творца, создававшего мир. Христианские миссионеры, жившие среди этих существ, отзывались о них слишком мягко. Из того, что добрые пастыри не решились приписать каким бы то ни было божьим созданиям мерзость пороков, в которых те на самом деле погрязли, еще не следует, что эти прискорбные случаи пресеченного развития должны служить нам образцом для подражания. А не к тому ли призывает нас Руссо? Де Местр вторит знаменитым словам Монтескье: «Чтобы собрать плоды, дикарь рубит дерево; он выпрягает быка, которого ему только что привели миссионеры, и поджаривает его на огне, обратив в дрова плуг. Вот уже более трех столетий смотрит он на нас, но так и не пожелал за это время что-либо у нас позаимствовать, — кроме пороха, чтобы убивать себе подобных, и водки, чтобы убивать самого себя. ‹…› И мы склонны к воровству, и мы жестоки, и мы распутны — но по-иному. Чтобы совершить злодеяние, мы должны превозмочь свою природу, дикарь же следует ей, и никакие угрызения совести ему

неизвестны»[152]. Вслед за этим де Местр, заставляя читателя содрогнуться, перечисляет типичные удовольствия дикарей: отцеубийство, потрошение собратьев, снятие скальпов, каннибализм, скотские страсти. Ради чего же созданы дикари? Чтобы служить предостережением для нас и показать нам, как низко может пасть человек. Языки диких племен лишены первобытной силы и красоты, в них заметен лишь беспорядок и уродство разложения. Это «обломки более древних языков»[153].

Что же касается описанного Руссо царства Природы, где обитают дикари, и так называемых прав человека, которые, как предполагается, у них признаны и во имя которых Францию и Европу ввергнули в жестокую резню, то что же это за права? Какому человеку они даны от рождения? Абстрактное явление, именуемое «правами», становится доступно метафизическому, магическому взгляду только в том случае, если обязано своим происхождением какой-либо человеческой или божественной власти. Как нет дамы по имени Природа, так нет и существа по имени Человек. И все же во имя этой химеры совершаются революции и не поддающиеся описанию зверства.

«Четыреста или пятьсот лет назад, — говорит де Местр в своей записке о России, — Папа, бывало, отлучал от церкви горстку наглых законников, и им приходилось идти в Рим, чтобы вымолить прощение. Со своей стороны, крупным землевладельцам случалось у себя в имениях сбить спесь с нескольких дерзких арендаторов, и все приходило в прежний порядок. Ныне разом оборвались две якорные цепи общества — религия и рабство, и корабль, унесенный бурей, разбился о скалы»[154].

Рабство могло быть — и было — отменено только тогда, когда упрочилась власть римской церкви.

Рационализм ведет к атеизму, индивидуализму, анархии. Общественное здание держится лишь на том, что люди признают правителями тех, кто выше по рождению, и повинуются им, ибо обладают неким чувством естественной власти, которое не удастся логически опровергнуть ни одному философу-рационалисту. Не бывает общества без государства, государства без верховной власти, последней и высшей апелляционной инстанции; нет верховной власти без непогрешимости, а непогрешимости — без Бога. Папа есть доверенное лицо Бога на земле, и всякая законная власть исходит от него.

Такова политическая теория де Местра, оказавшая решительное влияние на реакционные, обскурантистские и, в конце концов, фашистские идеи последующих лет и причинившая немало беспокойства традиционным консерваторам и

духовенству. Ее непосредственное действие проявилось в том, что она стала источником вдохновения для резко ультрамонтанского, антигосударственнического авторитаризма во Франции и аполитических, теократических движений в Испании, России и Франции. Его концепция божественной власти не только глубоко антидемократична, но и полностью противопоставлена личной свободе, социальному и экономическому равенству и политическим проекциям принципа человеческого братства. Он скорее всего повторил бы знаменитый афоризм, приписываемый Меттерниху: «Если бы у меня был брат, я называл бы его кузеном». Либеральный католицизм показался бы де Местру нелепым и уж во всяком случае исполненным противоречий: в последние годы жизни его беспокоили предвестия такой тенденции в воззрениях Ламенне, старого союзника-паписта. Брандес справедливо замечает, что для либералов де Местр воплощал пышный расцвет всего того, с чем они изначально борются, и вовсе не потому, что жил одним минувшим или прозябал подобно древним останкам давно исчезнувшей цивилизации, но, напротив, потому, что слишком хорошо постиг свой век и деятельно противостоял его либеральным наклонностям, прибегая к современнейшему интеллектуальному вооружению.

Самые опасные враги рода человеческого, разрушители, чья цель и призвание — взорвать основы, на которых покоится общество, — это протестанты, люди, подымающие руку на всемирную церковь. Бейль, Вольтер, Кондорсе — всего лишь жалкие светские ученики великих ниспровергателей — Лютера, Кальвина и их последователей. Протестантизм — это мятеж индивидуального разума, веры или сознания против слепого повиновения, единственного основания всякой власти; значит, по сути это политический бунт. Долой епископов, долой королей. Католики, как утверждает де Местр в трактате «Размышления о протестантизме», никогда не поднимали восстаний против своих государей; так поступали только протестанты. Это удивительное утверждение обосновывается посредством чудовищного софизма: со времен императора Константина государство и Церковь едины; случаи неповиновения католиков (к примеру, умерщвление правителей-отступников религиозными фанатиками) были возмущением не против истинной власти, но против ее узурпаторов. Испанская инквизиция ограждала от посягательств не только чистоту веры, но и минимальный уровень безопасности и устойчивости, вне которого общество не может существовать. На его взгляд, образ инквизиции подвергся искажению[155]. Часто она бывала орудием мягкого, снисходительного перевоспитания,

которое привело души многих грешников к покаянию и вернуло их в лоно истинной веры. Она помогла спасти Испанию от разрушительных религиозных распрей, сотрясавших Францию, Германию, Англию, и таким образом уберегла национальное единство этого благочестивого королевства. (Здесь де Местр зашел слишком далеко. Его апология, которая понравилась бы королю Филиппу П, вызвала мало откликов даже среди наиболее рьяных поборников церковной политики.) Успешное ниспровержение власти клириков — вот причина кровопролития и хаоса, обрушившихся на Германию в течение Тридцатилетней войны. Страна, восставшая против церкви, не может достигнуть величия. Значит, отмена Нантского эдикта оправдана уже одними патриотическими соображениями. «В замечательные эпохи всему без исключения сообщается величественность. Министры и судьи Людовика XIV — люди столь же выдающиеся в своей сфере, сколь его военачальники, художники, садовники — на своих поприщах. ‹…› то, что наш жалкий век зовет суеверием, фанатизмом, нетерпимостью и так далее, было неотъемлемой составляющей величия Франции»[156]. Кальвинизм был опаснейшим врагом этого величия; во Франции он долго разрушался, когда же он рухнул, никто этого и не заметил. Что же до тех, кто говорит, что по этой причине Франция утратила одаренных художников, покинувших отчизну и обогативших своими творениями чужие страны, до тех, кем движут столь торгашеские соображения, — пусть «ищут ответа где угодно, но только не в моих книгах»[157].

Янсенисты немногим лучше кальвинистов: Людовик XIV сровнял Пор-Рояль с землей, распахал ее и «произрастил добрую пшеницу там, где раньше росли только дурные книги»[158]. Что же касается Паскаля, то де Местр убежден, что тот ничем Пор-Роялю не обязан. Ересь надо вырывать с корнем; полумеры всегда приносят беду тем, кто недостаточно последователен. «Людовик XIV, растоптавший протестантизм, умер в своей постели, в сиянии славы, дожив до преклонных лет. Людовик XVI, обходившийся с ним мягко, умер на эшафоте»[159]. «Ни одно установление, опирающееся только на человеческие силы, не может быть прочным или долговечным. Объединившись, история и разум убеждают нас, что корни всех великих установлений следует искать не в этом мире. ‹…› В особенности верховная власть сильна, целостна и устойчива лишь в той мере, в какой она освящена (divinisée) религией»[160].

Де Местр сводил вместе все неугодные ему ценности. Он отмечал, что наибольшее число погрешностей дает атеистический подход. Людям должно стать ясно: именно то, что безбожники ненавидят, то, что приводит их в исступление, то, на что они

всегда и везде яростно нападают, — и есть истина. Анатоль Франс применил к де Местру его же слова, назвав его «противником целого века»[161]. Такая деятельность не реакционна, но контрреволюционна, не пассивна, но активна; это не тщетная попытка воспроизвести прошлое, но колоссальное и успешное усилие поработить будущее образу минувшего, который отнюдь не создан воображением, но основывается на зловеще реалистическом истолковании современных событий.

Де Местр не был романтическим пессимистом в духе Шатобриана, Байрона, Бюхнера или Леопарди. Миропорядок не казался ему хаотическим или несправедливым, но представал в свете веры таким, каким ему следовало быть. Тем, кто в любом возрасте спрашивает, почему праведник скитается без куска хлеба, а грешник живет в довольстве, он отвечал, что в основе подобных вопросов лежит ребяческое непонимание божественных законов. «Ничто не происходит случайно ‹…› на все есть свои правила»[162]. Если закон существует, он не терпит исключений; если добродетельный человек испытывает невзгоды, мы не можем ожидать, чтобы Бог в пользу отдельной личности изменил законы, без коих повсюду наступит хаос. Больной подагрой несчастен, что, однако, не позволяет ему усомниться в законах природы; напротив, сама медицина, к которой он взывает, предполагает их наличие. Если праведник страждет в беде, это тоже не дает нам повода для скептического отношения к благим законам миропорядка. Существование законов не в силах предотвратить личные невзгоды; ни один закон не может обнять все частные случаи, ибо тогда он перестанет быть законом. В мире присутствует определенная совокупная масса греха, который искупается пропорциональным общим возрастанием страдания; таково божественное установление. Но нигде не сказано, что человеческая праведность или рациональная справедливость должны управлять действиями Провидения, что каждый отдельный грешник непременно должен быть наказан, во всяком случае, здесь, в этом мире. С тех пор как зло вошло в мир, где-то будет литься кровь; кровь безвинных, подобно крови грешных, — это способ, которым Провидение искупает грехи падшего рода человеческого. Если это потребуется для искупления других, невинный погибнет, и будет восстановлено равновесие. Такова теодицея де Местра, объяснение якобинского террора, оправдание всей суммы неизбежного мирового зла.

На этой теореме (любая ответственность — не личная, а коллективная) зиждется и его прославленная теория таинств. Все мы составляем части друг друга во грехе и страдании; значит, грехи отцов непременно ложатся на детей, пусть даже лично те

ни в чем не провинились, ибо на кого же еще их можно возложить? Злые деяния нельзя оставить без возмездия даже в этом мире, тем более что неравновесие в физическом мире может существовать сколь угодно долго. Де Местр, как с грустью замечал Ламенне в более поздние годы, «видел в истории лишь две составляющие: с одной стороны, преступление, с другой — наказание. Он был одарен щедрой и благородной душой, а все его книги словно бы написаны на эшафоте»[163].

VII

Протестантизм расколол единство человечества, породив хаос, нищету и социальную разобщенность. Мыслители XVIII столетия в качестве лекарства от этого *недомогания* предлагали упорядочить жизнь людей согласно некоему рациональному плану. Но планы есть планы, и именно поэтому, а также из-за своей рациональности они терпят крах. Война — одно из наиболее явно планируемых человеческих занятий. Но ни один человек, видевший сражение собственными глазами, не станет утверждать, что ход событий определяется приказами военачальников. Ни командующий, ни его подчиненные не в силах сказать, что происходит; пальба, сумятица, вопли раненых и умирающих, изувеченные тела («пять или шесть противоположных чувств и упоений»[164]), ярость и беспорядок слишком велики. Лишь тот приписывает победы мудрым распоряжениям генералов, кто не понимает сил, из которых складывается жизнь. Кто одерживает победу? Те, кто исполнен неизъяснимого чувства собственного превосходства; ни войско, ни военачальники не могут точно объяснить, какой должна быть пропорция между их потерями и потерями противника. «Именно воображение и проигрывает битвы»[165]. Победа — явление скорее нравственное и психологическое, нежели физическое; она возникает из таинственного акта веры, а не из успешного исполнения тщательно разработанных планов или слабых людских желаний.

Суждения де Местра о том, как ведутся и выигрываются сражения (фрагмент знаменитой Седьмой беседы «Санкт-петербургских вечеров»), — вероятно, лучшее и самое яркое изложение вновь и вновь затрагиваемой им темы неизбежного хаоса, царящего на поле битвы, и несущественности мнимых распоряжений командования. Впоследствии они сыграли немаловажную роль в «Пармской обители» Стендаля (Фабрицио в битве при Ватерлоо) и, несомненно, оказали решающее влияние на философию человеческих действий, развиваемую в «Войне и мире» Львом Толстым (известно, что он читал де Местра). Кроме того, это и философия жизни вообще — и у де Местра, и у Толстого. Жизнь — это не зороастрийский поединок света и тьмы, как полагают демократы и рационалисты, для которых церковь и есть тьма (или, напротив, благочестивые сторонники авторитаризма, считающие, что тьма воплощена в злых силах атеизма), но слепая сумятица непрерывной битвы, где люди, влекомые таинственным законом, который предписан Господом

мирозданию, сражаются потому, что не могут поступить иначе. Итог зависит не от рассудка, не от силы и даже не от добродетели, но от роли, предписанной отдельному человеку или народу в непостижимой драме исторического бытия; из своей роли в ней мы можем постичь в лучшем случае лишь крошечную часть. Желание уразуметь целое — напрасное безумие. Еще глупее воображать, что мы можем что-то изменить, добившись высшей мудрости — веровать и исполнять то, что Господь повелевает устами своих земных наместников.

«Да не заблудимся в системах!»[166] Де Местр с особенной враждебностью относится к тем системам, которые хотя бы внешне кажутся основанными на любом методе, обнаруживающем связь с естественными науками. По мнению де Местра, сам язык науки деградировал; он с немалой проницательностью замечает, что упадок языка — вернейший признак вырождения нации[167]. Интерес де Местра к языку и его мысли на этот счет замечательно ясны и глубоки; даже там, *где* он преувеличивает, они предвосхищают идеи следующего столетия. Он исходит из положения о том, что язык, подобно всем древним и прочным установлениям (королевской власти, браку, священству), — тайна, чье происхождение божественно. Некоторые люди считают язык специальным изобретением человека, неким техническим усовершенствованием, созданным для того, чтобы облегчить общение. По мнению сторонников этой теории, мысли могут быть мыслями и без символов: сначала мы мыслим, а затем подбираем для выражения мыслей подходящие символы, как подбирают перчатки по размеру руки. И де Местр, и в особенности Бональд резко отрицают эту точку зрения, разделяемую обывателями и некритически поддерживаемую многими философами, в том числе и нашими современниками. Мыслить — значит использовать символы, прибегать к помощи разработанного словаря. Мысли — это слова, пусть и непроизнесенные; «мысль и язык, — пишет де Местр, — великолепные синонимы»[168]. Истоки происхождения слов (и наиболее употребительных символов) суть истоки происхождения мысли. Человек не мог вдруг изобрести первоязык, ибо, для того чтобы изобретать, он должен мыслить, а мышление предполагает пользование символами, то есть языком. Применение слов вообще невозможно изобрести искусственно, как и «применение» мыслей, эквивалентных словам. А все неизобретенное де Местр полагает таинственным, божественным.

Можно вполне обоснованно отрицать идею о безусловно божественном происхождении всего, кроме эмпирически доказанных фактов, и в то же время соглашаться с глубоко

оригинальным отождествлением мысли и языка как явлений природы и предмета естественных наук — биологии и социальной психологии. Зародыши этой основополагающей идеи содержатся, скорее всего, уже в знаменитом сравнении из диалога Платона «Теэтет», которое приводит де Местр (здесь язык назван «рассуждением, которое душа ведет сама с собой»[169]). Но если и так, то семена эти падают на каменистую почву. Гоббс, кажется, переоткрыл для себя эту истину; она же практически стоит в центре системы Джамбаттисты Вико, с которой, как принято считать, де Местр был знаком[170].

Де Местр немало забавляется по поводу выдвинутых XVIII столетием теорий происхождения языка. Он рассказывает, что Руссо ломал голову над тем, как люди впервые стали пользоваться словами, но всезнающему Кондильяку известен ответ и на этот вопрос, и на множество других: ясно, что язык породило разделение труда. Итак, одно поколение говорит БА, другое прибавляет: БЭ; ассирийцы придумали именительный падеж, а мидийцы — родительный[171]. Такая ирония вполне понятна, если де Местр имеет дело с воинствующей нехваткой исторического чувства у самых фанатичных просветителей; прочая часть его теории не столь оправданна. С тех пор, как слова стали хранилищами мыслей, чувств, представлений наших предков о себе и о внешнем мире, в них воплотилась также сознательная и бессознательная мудрость, некогда полученная от Бога и отлившаяся в опыт. Следовательно, древние традиционные тексты (в особенности те, которые содержатся в священных книгах, выражающих исконную мудрость народа, изменившуюся и обогатившуюся под влиянием разных событий) суть ценнейшие источники, откуда с помощью специальных познаний, рвения и терпения можно извлечь немало сокровищ. Средневековая философия была осмеяна за то, что она выискивала скрытые смыслы и прибегала к запутанным приемам толкования сакральных текстов; но, с точки зрения де Местра, вместе с Вико и немецкими романтиками считавшего, что язык не изобретен человеком, она предстает как месторождение сокровенного знания, как своего рода психоаналитическое исследование коллективного бессознательного всех людей или хотя бы христиан. Лишь во тьме следует искать несметные скрытые богатства. Уточнение и прояснение смысла, взыскуемое философами-энциклопедистами, для де Местра равносильно тому, что вся глубина и плодоносность слов улетучивается, их достоинства уничтожаются и значение исчезает. Разумеется, можно таким же образом взглянуть на астрологию и алхимию, но это не тревожит де Местра; его не занимают методы естественных

наук, *он поглощен визионерскими,* мистическими, в духе Сведенборга, объяснениями явлений природы. Не менее охотно, чем его современник Уильям Блейк, он согласился бы с тем, что драгоценнейшие сведения должно отыскивать скорее в оккультных науках, нежели в современных учебниках химии или физики. Более того, политическое значение священных книг трудно переоценить[172]. Поскольку мысль *и есть* язык, хранящий древнейшие пласты исторической памяти народа или церкви, реформа языкового употребления равна попытке подорвать мощь и влияние всего наиболее священного, мудрого и исполненного власти. Разумеется, Кондорсе хотел бы иметь некий всеобщий язык, который помог бы общаться просвещенным людям всех национальностей: такой язык можно было бы «очистить» от накопившихся за многие века суеверий и предрассудков, после чего исчез бы источник иллюзий, ныне, по мнению Кондорсе, выдающих себя за богословие и метафизику. Однако, вопрошает де Местр, каковы же эти предрассудки и суеверия? Его ответ нетрудно угадать: это и есть убеждения, исток которых овеян тайной, а могущество нельзя объяснить рационально. Это те древние верования и взгляды, которые, выдержав испытание временем и опытом, хранят полновесные истины прошедших веков; отбросив их в сторону, мы бы остались без руля в бурной стихии, где каждый неверный шаг означает смерть. Прекраснейшим (то есть наименее современным и наиболее богатым) из всех языков остается язык церкви и великого Римского государства — лучшей разновидности правления из всех, известных человеку. Язык римлян и Средневековья должен получить широкое распространение именно по тем причинам, которые заставили Бентама отвергать и обличать его; именно потому, что он *неясен,* едва ли пригоден для использования в науке, потому, что сами слова несут в себе неосязаемую власть незапамятных времен, мрак и боль человеческой истории, которыми только и можно купить спасение. Латынь сама по себе способна обеспечить благонадежность. Особенно важна латинская лексика с ее специфическими ограничениями и сопротивлением современности: в своей антиутопии «1984» Оруэлл просто повторил ключевое положение о том, что контроль над языком важен для управления жизнью, хотя правители в романе (их цели все же отличаются от задач де Местра) опираются не на традиционный, а на искусственный, специально сконструированный язык, на который де Местр и нападал.

В полном согласии с вышесказанным де Местр считает, что иезуиты — единственные воспитатели, которым можно довериться, ибо они пользуются латынью как средством

распространения правды, воплощенной в средневековой нравственности, и обрушивается на Сперанского и тех советников, в кругу которых император Александр I размышлял о некоем Новом Пути *для* Российской империи. Де Местр последовательно развивает свою мысль; для него иррациональность ценна едва ли не сама по себе, коль скоро он становится на сторону всего, что остается непроницаемым для разрушительного воздействия разума. Рациональная вера гораздо более уязвима. Хорошо подкованный диалектик без труда обнаружит пустоты в любой постройке, возведенной на столь шатких основаниях. Созданное разумом можно разумом и разрушить. Поэтому апелляция де Местра к Фоме Аквинскому весьма неубедительна. Оставаясь учеником иезуитов, он с трудом мог поступить иначе, но видел, что истина лежит за пределами томистского кругозора, а именно — в том, что ни при каких условиях нельзя опровергнуть, там, где доводы разума в принципе неприложимы и бездейственны. Здесь вновь обнаруживается параллель с Толстым, чье ироническое отношение к вере в ученых, к либеральной убежденности в силе прогресса и особенно к уповающим (подобно Сперанскому, Наполеону и немецким военным теоретикам, а позже — русской интеллигенции в целом) на силу человеческой воли и человеческого разума, во многом близко воззрениям сардинского посла в Петербурге.

Чтобы сокрушить теорию общественного договора как основы общества, столь же, с его точки зрения, нелепую, де Местр прибегает к очень похожим аргументам. Он справедливо настаивает на том, что договоры предполагают обещания и средства их исполнения; однако обещание — это действие, которое можно понять и осознать лишь как звено в цепи уже существующих сознательных общественных условий. Механика исполнения подразумевает наличие развитой социальной структуры; заключение договора означало бы не только то, что общество, живущее по законам и условиям, уже существует, но и то, что оно добилось весьма высокого уровня порядка и сложности. Для оторванных от человечества и находящихся в «естественном состоянии» дикарей общественные конвенции, в том числе обещания, договоры, нерушимые законы, не значат ровно ничего. Следовательно, гипотеза о том, что общества созданы при помощи договоров, а не иным, менее прямым путем, — не только историческая, но и логическая нелепость. Впрочем, одним протестантам и могло прийти в голову, будто общество — это искусственное установление, вроде банка или коммерческого предприятия[173].

Де Местр не однажды со страстью утверждал (и в этих декларациях отчетливо прослеживается влияние Берка), что общество — не намеренно сконструированное, искусственное образование, основанное на высчитывании личных выгод или счастья. Оно — по крайней мере, в той же степени — вырастает из естественного, всемогущего, исконно присущего человеку стремления к жертве, из мгновенного порыва взойти на священный алтарь без всякой надежды на возвращение. Повинуясь приказам, войска идут на смерть; дико было бы думать, что ими движет мысль о личной выгоде. Для армии дисциплина имеет то же (только возведенное в более высокую степень) значение, что и всякое повиновение — для организованной власти: это традиционная, таинственная сила; противиться ей невозможно, жаловаться на нее некуда.

Де Местр уведомляет читателей о том, что эту истину стали затемнять и отрицать лишь начиная с эпохи Возрождения. Лютер и Кальвин, Бэкон и Гоббс, Локк и Гроций, на которых, в свою очередь, оказали влияние ереси Уиклифа и Гуса, распространили величайшее заблуждение, согласно которому сила и власть зависят от чего-то столь жалкого и произвольного, как искусственный договор. Великая французская революция обнажила ложность их близорукого оптимизма; так наказал Господь тех, кто забавлялся подобными теориями и идеями. Общество создается не ради взаимных выгод; это *исправительный дом,* едва ли не каторжное поселение. Если обществом на самом деле правит не разум, то, значит, демократия (несомненно, более разумная, чем деспотизм) сеет нищету повсюду, кроме тех мест, где, как у дивных англичан, ее не записывают, а чувствуют, и она действительно становится источником власти, то есть может исполнить те самые соглашения, которые не под силу мыслителям, пренебрегающим фактами и логическими доводами.

Сила, а не разум — вот что имеет значение. Где бы ни возникло пустое пространство, сила рано или поздно проникнет туда и претворит революционный хаос в новый порядок. Якобинцы и Наполеон, вероятно, преступники и тираны, но они умеют обращаться с силой, они представляют власть, требуют повиновения и, самое главное, карают, ограничивая стремление слабых и грешных людей прочь от центра. Следовательно, они в тысячу крат предпочтительнее скептиков-интеллектуалов, ниспровергателей, переносчиков идей, которые обращают в пыль структуру общества и расстраивают все жизненные процессы, пока в ответ на стенания истории не возникнет некая сила, пусть даже стоящая вне закона, и не сметет их со своего пути.

Всякая власть от Бога. Де Местр дает вполне буквальное

толкование знаменитому тексту апостола Павла. Всякая сила требует уважения. Непозволительно считаться с какими бы то ни было проявлениями слабости, даже если они обнаруживаются в действиях помазанника Божия, государя, управляющего «прекраснейшей страной после Царства Небесного», — Людовика XVI. Якобинцы были негодяями и убийцами, но революционный террор восстановил власть, защитил и распространил границы Франции и уже поэтому занимает на лестнице вечных ценностей гораздо более высокую ступень, нежели либералы и идеалисты Жиронды, позволившие власти выскользнуть из их слабых рук. Конечно, легитимная власть сама по себе способна противостоять случаю и превратностям. Простое завоевание, не опирающееся на авторитет вечных законов истинной церкви, равносильно разбою: «… так же непозволительно присваивать себе города или провинции, как чужие часы или табакерки»[174]. Это не менее справедливо по отношению к тем, кто устанавливал границы Европы в 1815 г., чем к Фридриху Великому или Наполеону[175]. Де Местр вновь и вновь обрушивается с проклятиями на голый милитаризм: «Каждый раз, когда в военном искусстве что-либо усовершенствуется, это настоящая беда»[176]. Военное правительство (даже в родной Савойе) он называет «палкократией»[177] и считает его «проклятием нашего века»[178]. «Я всегда питал, питаю ныне и буду питать впредь отвращение к военному правлению»[179]. Де Местру претит его произвольность, а также то, что оно, ослабляя власть королей и древних установлений, ведет к революциям и к ниспровержению традиционных ценностей христианства[180]. Однако иногда хаос ужасает: любое, пусть наихудшее, правительство все же предпочтительнее анархии; и впрямь, распаду общества может препятствовать только жесточайший деспотизм. Здесь де Местр оказывается заодно с Макиавелли, Гоббсом и всеми защитниками власти как таковой.

Революция, худшее из зол, сама по себе — деяние Божие, ниспосылаемое для того, чтобы покарать порок и через страдание возродить падшую человеческую природу (здесь трудно не вспомнить, как истолковали поражение Франции маршал Петен и его сторонники в 1940 г.); она столь же таинственна, сколь и другие великие исторические силы, и потому «не люди управляют революцией, но революция пользуется ими»[181]. И в самом деле, она может прибегать к помощи гнуснейших орудий: «лишь адский гений Робеспьера мог сотворить это чудо (имеется в виду победа, которую французы одержали над силами коалиции) ‹…› Сие чудовище силы, упившееся кровью и успехом, сие ужасающее явление ‹…› было одновременно и страшным наказанием,

ниспосланным французам, и единственным средством спасения Франции»[182]. Он воодушевил соотечественников на отчаянный порыв, он закалил их сердца, он привел их в исступление видом проливаемой на эшафотах крови, и они стали драться подобно сумасшедшим и уничтожали всех подряд. Однако, не будь революции (а люди вроде Робеспьера обманываются настолько, что полагают, будто они могут ее совершить, хотя совершенно ясно, что не они сделали революцию, но она породила их), он так и остался бы посредственностью, которой и был до того.

Люди, захватившие власть, не ведают, как им это удалось; их влияние — еще большая тайна для них самих, нежели для окружающих: обстоятельства, которые даже великий человек не может ни предвидеть, ни направлять, уже сделали все за него, без его помощи; это и есть «таинственная сила, играющая человеческими намерениями»[183], Провидение, гегелевская уловка разума. Но человек тщеславен; он воображает, будто его личная воля может опрокинуть нерушимые законы, согласно которым Бог правит миром. Де Местр твердит, что у истоков веры в демократию стоит заблуждение жалких, обмороченных, исполненных самомнения существ. Обманчивое чувство собственной мудрости и силы, слепое нежелание признать превосходство других людей или установлений ведет к смехотворным декларациям о правах человека и трескучей болтовне о свободе. «Всякий, кто заявляет, что человек рожден свободным, изрекает слова, лишенные смысла»[184]. Человек таков, каков он есть и каким был; он представляет собой то, что делает и сделал; говоря, что человек — не то, чем он *мог бы* стать, мы бросаем вызов здравому смыслу. Лучше прислушаться к истории («экспериментальной политике»), к единственному заслуживающему доверия наставнику в этом предмете: «Она никогда не скажет нам ничего, противоречащего истине»[185]. Один удачный эксперимент перечеркивает тысячи томов, наполненных умозрительными спекуляциями[186].

Однако определения народной свободы и демократии исходят как раз из беспочвенных абстракций, не подтверждаемых ни эмпирическим опытом, ни откровением свыше. Если люди откажутся признавать власть там, где она существует законным образом (в церкви и сакрализованной (divinisée) монархии), на них ляжет ярмо народной тирании, худшей из всех возможных. Те, кто разжигает мятежи во имя свободы, со временем обязательно становятся тиранами, отмечал Бональд, цитируя Боссюэ (на эту мысль полвека спустя откликнулся Достоевский); де Местр просто прибавляет, что неизбежным следствием веры в принципы, провозглашенные Руссо, становится такое положение,

когда правители говорят народу: «"Ты думаешь, что не хочешь этого закона, но мы уверяем тебя, что ты этого хочешь. Если ты осмелишься отрицать это, мы расстреляем тебя, и это будет наказанием за то, что ты не хотел того, чего на самом деле хотел", после чего они так и поступают»[187]. Несомненно, то, что справедливо называется «тоталитарной демократией», еще не облекалось в более точную формулу. Де Местр с сардонической усмешкой замечает: если многие ученые погибли на гильотине, то винить им следует самих себя[188]. Идеи, во имя которых их предали смерти, были их собственными идеями и, как всякий бунт против власти, обернулись против своих создателей.

Ожесточенная ненависть де Местра к свободному образу мыслей и его презрение к интеллектуалам — это не просто консерватизм, ортодоксальность и лояльность к церкви и государству, в лоне которых он вырос, но нечто более старое и более новое; нечто, вторящее фанатическим воплям инквизиции и звучащее как первая нота воинственного, антирационального фашизма наших времен.

VIII

Сильнейшие страницы сочинений де Местра посвящены России, где он провел пятнадцать плодотворнейших лет жизни[189]. Александр I иногда в конфиденциальном порядке обращался к его советам, и де Местр снабжал его наблюдениями и рекомендациями, применимыми явно не к одной лишь России, но ко всей Европе того времени. Он прославился своими политическими эпиграммами — лишнее доказательство того, что у Александра и его советников был прекрасный вкус, который они сохранили и после того, как либеральный период этого царствования закончился. Такие максимы, как «Человек вообще, будучи предоставлен самому себе, слишком порочен, чтобы быть свободным»[190] или «Повсюду меньшинство ведет за собой большинство, поскольку без более или менее сильной аристократии общественная власть для этой цели не годится»[191], должны были чрезвычайно нравиться в аристократических салонах Петербурга, и о де Местре одобрительно упоминают мемуаристы[192].

Высказывания де Местра о России чрезвычайно остры. Самую значительную угрозу таит политика поощрения либеральных настроений и наук, которую столь роковым образом *проводят просвещенные советники Александра.* В письме к князю А. Н. Голицыну, осуществлявшему светское руководство православной церковью, де Местр называет три основных источника опасности для стабильности Российского государства: дух скептического вопрошания, подпитываемый изучением естественных наук; протестантизм, полагающий, что все люди рождаются свободными и равными, а власть опирается на народ, и называющий сопротивление власти естественным правом; и, наконец, требование немедленного освобождения крепостных крестьян. Он утверждает, что ни один монарх не в состоянии управлять несколькими миллионами людей без помощи религии или рабства[193]. В дохристианскую эпоху общество покоилось на рабстве, затем — на духовной власти (клерикальное правление), и потому рабство могли упразднить. Но в России с ее византийскими истоками, татарским игом и отпадением от Ватикана церковь недостаточно сильна; рабство в России существует, ибо оно необходимо, без него император не смог бы управлять страной[194] Кальвинизм разрушил бы основания государства; естественные науки пока не успели раздуть в России (впрочем, довольно горючей) пламя испепеляющей гордыни, которое уже уничтожило часть мира и пожрет его целиком, если

ничто ему не воспрепятствует[195]. Педагогу должно приобщать воспитуемых к мысли о том, что Бог создал человека для общества, которое не может существовать без правительства, в свою очередь требующего от подданных послушания, верности, исполнения своего долга. Де Местр облек свои советы в ряд специальных рекомендаций: исправлять недостатки, при этом как можно дольше откладывая освобождение крестьян; быть осторожнее при пожаловании дворянства выходцам из низших сословий (мысль в духе известной карамзинской «Записки о древней и новой России», исполненной ненависти к Сперанскому и его реформаторскому пылу); поощрять богатых дворян-землевладельцев и личные заслуги, но не торговлю; ограничивать науку; распространять идеи римского и греческого происхождения; защищать католическую церковь и там, где это возможно, пользоваться услугами педагогов-иезуитов; избегать назначения иностранцев, которые весьма ненадежны, к ответственным должностям; если и набирать учителей за границей, то, по крайней мере, следить за тем, чтобы они были католиками. Все это с успехом осуществляли консерваторы-антизападники. Граф С. С. Уваров, попечитель Петербургского учебного округа, показал себя способным учеником и в 1811 г. запретил преподавание философии, политической экономии, эстетики и основ коммерции в подведомственных ему школах, а позднее, на посту министра просвещения, провозгласил знаменитую триаду «Православие, самодержавие, народность», в которой отразились те же самые принципы, приложенные к университетам и системе образования в целом. Программе де Местра в России строго следовали в течение полувека: от середины царствования Александра I до реформ Александра П, проводившихся в 60-х гг. Знаменитый обер-прокурор Святейшего синода с глубокой ностальгией оглядывался на нее в 1880-е и 1890-е гг.

Если Россия дарует свободу всем живущим в ней, она погибла. Вот что пишет де Местр: «Ежели бы желание русских можно было запереть в крепость, оно разрушило бы ее до основания. Нет никого, кто умел бы желать так страстно, как русские ‹…› Приглядитесь к русскому купцу, даже из низшего сословия, и вы увидите, как он умен и сметлив, как печется он о своей выгоде; посмотрите, как он осуществляет рискованнейшие предприятия, в особенности на поле битвы, и вы поймете, сколь он может быть отважен. Если нам придет в голову пожаловать свободу тридцати шести миллионам таких людей и мы сделаем это — никому не дано настоять на этом в достаточной мере, — в мгновение ока вспыхнет огромный пожар, который обратит в

пепел всю Россию»[196]. И вновь о том же:

> «Стоит этим рабам получить свободу, как они очутятся в окружении наставников, более чем подозрительных, и священников, не имеющих ни силы, ни влияния. Не будучи готовыми к сему, они несомненно и внезапно перейдут от суеверий к атеизму, от пассивного повиновения к неудержимой деятельности. Свобода окажет на их страсти такое же воздействие, какое крепкое вино оказывает на человека, совершенно к нему не привыкшего. Само зрелище этой вольности развратит даже тех, кто не принимает в нем участия ‹…› К тому прибавьте безразличие, неспособность или чванство отдельных дворян, преступные действия заграницы, хитрые происки ненавистной, никогда не дремлющей секты и так далее, и тому подобное, а также нескольких Пугачевых с университетским образованием, и государство, по всей вероятности, буквальным образом *расколется* надвое, подобно деревянной перекладине, которая чересчур длинна и прогибается посередине»[197].

Снова:

> «… посредством какого необъяснимого заблуждения великая нация достигает точки, где ей начинает казаться, что она может действовать вопреки законам мироздания. Русские всего хотят добиться в один день. Среднего пути нет. Человеку следует медленно ползти к установленным целям, никому не дано туда долететь! Русские усвоили две в равной степени несчастные идеи. Первая — ставить литературу и науку во главу угла, и вторая — сплавлять в единое целое преподавание всех наук»[198].

И опять в том же духе:

> «Что произойдет с Россией, если современные учения проникнут в народ и временной власти будет не на кого опереться, кроме себя самой? На заре великой катастрофы Вольтер изрек: «Все это сделали книги». Повторим же, пока мы находимся на лоне счастливой России, еще стоящей на ногах: «Все это сделали книги»; будем же опасаться книг! Величайшим политическим шагом в этой стране стало бы замедление торжества науки и использование власти церкви как сильного

союзника государя — до тех пор, пока наука не сможет быть без всякой опасности допущена в общество»[199].

И вновь:

> «Ежели русские, несомненно склонные делать все для забавы (не говорю — делать забаву из всего), станут играть и с этою змеей, они могут быть укушены больнее, чем кто бы то ни было»[200].

Уповать можно только на сохранение привилегий церкви и дворянства и на удерживание купцов и представителей низших сословий на их местах. Прежде всего нельзя потворствовать «распространению наук среди низших классов; должно препятствовать, не показывая, впрочем, этого, любому предприятию такого рода, к которому могут примкнуть невежественные или извращенные фанатики»[201]. Кроме того, следует «установить строжайшее наблюдение за эмигрантами-европейцами, и в особенности за немцами и протестантами, прибывающими в сию страну *для* наставления юношества во всех видах наук. Можно быть совершенно уверенным в том, что из каждой сотни иностранцев подобного сорта, оказывающихся в России, по меньшей мере девяносто девять представляют собой чрезвычайно нежелательное приобретение для государства и для тех, кто обладает прочной собственностью, семьей, нравственностью и репутацией».

Де Местр, судя по всему, был едва ли не первым западным писателем, открыто защищавшим обдуманное сопротивление распространению свободных искусств и наук, реальное подавление основополагающих культурных ценностей, которые влияли на западную философию и образ жизни от Возрождения до наших дней. Но именно XX столетию было суждено увидеть пышный расцвет и самое жестокое приложение этой кошмарной доктрины. Вероятно, она — самый характерный и мрачный духовный феномен нашего времени, и история ее еще далека от завершения.

IX

По своему отчетливо реалистическому взгляду на современную действительность де Местр сравним лишь с Токвилем. Мы уже видели, сколь пророческим оказался проделанный им анализ русской жизни. Сходным образом в то время, когда его приятели-легитимисты воспринимали Французскую революцию как проходной этап, итоги которого нетрудно отменить, как временное помрачение человеческого духа, после которого вещи можно вновь заставить идти своим чередом, де Местр провозглашал, что восстановить дореволюционный порядок так же легко, как разлить по бутылкам всю воду Женевского озера. Более всего Францию ослабила роялистская контрреволюция при содействии иностранных держав, что едва не привело к распаду этого прекрасного королевства. Спасла Францию доблестная революционная армия.

Вслед за одним из своих духовных наставников, савойским епископом Тиоллазом, де Местр предсказывал реставрацию Бурбонов, но прибавлял, что эта династия не сможет существовать долго, ибо всякая власть держится верой, а они очевиднейшим образом растеряли изначальное доверие к себе и своему предназначению. Как бы то ни было, необходимо провести ряд реформ. Английский король Карл II, к счастью для своей страны, не был Карлом I. Императоры Александр и Наполеон, столь непохожие друг на друга, буквально завораживали де Местра; едва ли от него можно было ожидать преклонения перед савойским домом, которому он служил верой и правдой, и он ясно — порой даже слишком ясно — давал понять, что предан не конкретным лицам, но королевской власти как таковой. Он испытывал немало мрачного удовольствия, сообщая провинциальному и пугливому сардинскому двору страшные истины о развитии событий в Европе. Его депеши писаны изящным дипломатическим слогом, но даже этот условный язык не полностью скрывает то смешанное чувство лояльности и презрения, которое де Местр испытывал к своим адресатам.

Политическая трезвость и обдуманная резкость выражений на протяжении всей жизни делали его опасным экстремистом, подозрительным для Кальяри и Турина своего рода роялистом-якобинцем. Он, несомненно, был самой крупной рыбой, которая когда-либо ловилась в сети этого игрушечного, нервного, напыщенного, бесконечно трусливого маленького двора. Человек с общепризнанным талантом, он имел широкий круг почитателей и был, по всей вероятности, знаменитейшим савойцем своего

времени. Приходилось пользоваться его услугами, но лучше было держать его на расстоянии, в Петербурге, где его вызывающие тревогу наблюдения явно пленяли загадочного Александра I.

В Петербурге прошли лучшие годы жизни де Местра, и портреты, оставленные нам его биографами, во многом основаны на тогдашних впечатлениях его друзей и знакомых. Из них складывается образ самоотверженного, нежно привязанного к своим детям отца, преданного, обаятельного, чувствительного друга; и переписка его в самом деле высвечивает эти черты. Он сочинял полные заботливости, иронии и сплетен письма к русским дворянкам, которых обращал в свою веру — и, на взгляд императора, это получалось у него даже слишком удачно[202].

Все свидетельства, оставленные известными русскими друзьями де Местра о мягкости его характера, о его убийственной иронии и высоком мужестве, не оставлявшем его ни в изгнании, ни в сравнительной бедности, лишь подтверждают эту истину. Его нравственный и политический мир являет полностью противоположную картину: он полон греха, жестокости и страдания; а устойчивостью своей обязан только свирепому принуждению, осуществляемому избранными орудиями силы, которая сосредотачивает в своих руках абсолютную, сокрушительную власть и ведет непрерывную войну с любыми проявлениями свободомыслия, стремления жить собственной жизнью и обрести свободу или счастье на любом из мирских путей. Мир этот куда более реалистичен и жесток, чем мир романтиков. Должно было пройти еще полстолетия, прежде чем эта безошибочно узнаваемая нота зазвучала в голосах Ницше, Дрюмона, Беллока, французских интегралистов из «Аксьон франсез» или, в еще более омерзительной форме, в речах тех, кто ораторствовал от имени тоталитарных режимов нашего времени; и все же сам де Местр ощущал себя последним оставшимся в живых защитником погибшей цивилизации. Он был со всех сторон окружен врагами и принужден был обороняться со всем возможным ожесточением. Даже его отношение к таким, на первый взгляд, умозрительным, предметам, как происхождение языка или развитие химии, окрашено сильнейшим полемическим жаром[203]. Когда человек решается отчаянно отстаивать свой мир и его ценности, ничего нельзя отбросить, оставить без внимания; любая брешь в стенах крепости может оказаться роковой, и каждую позицию необходимо отстаивать до последней капли крови.

X

Через пять лет после смерти де Местра лидеры сенсимонизма объявили, что задача будущего состоит в том, чтобы соединить его идеи с идеями Вольтера. На первый взгляд, это выглядит дико. Вольтер отстаивал личную свободу, де Местр — принуждение; Вольтер взывал к свету, де Местр — к тьме. Вольтер ненавидел Католическую церковь столь неистово, что не хотел признавать никаких ее достоинств. Де Местр любил даже ее пороки и считал Вольтера бесовским отродьем. Знаменитые страницы, посвященные Вольтеру в «Санкт-петербургских вечерах»[204], где ненависть де Местра достигает апогея; он описывает гримасы своего врага, его постоянную, отвратительную, злобную ухмылку как своего рода чудовищный оскал, отражающий состояние души, написаны с большой искренностью. И все же в замечании сенсимонистов есть любопытная и, как показало время, путающая правда — ее вообще немало в этом расплывчатом, но поразительно пророческом движении. Современные тоталитарные системы соединили — если не в риторической манере, то практическим способом — воззрения Вольтера и де Местра; по наследству к ним перешли прежде всего общие качества двух философов. Сколь бы полярными ни были Вольтер и де Местр, оба они принадлежали к непоколебимой традиции классической французской философии. Их идеи могли резко противоречить друг другу, но стиль мышления часто оказывался поразительно схожим (что и отметили впоследствии критики — как правило, впрочем, не определявшие, что это был за стиль и каково его влияние). Ни Вольтера, ни его недруга нельзя упрекнуть ни в малейшей мягкости, расплывчатости или снисходительности к себе как в области ума, так и в сфере чувств; не терпели они этого и в других. Они предпочитали резкий свет мерцающим огням и непримиримо противостояли всему туманному, смутному, излишне сентиментальному, отражающему сиюминутные впечатления — красноречию Руссо, Шатобриана, Гюго, Мишле, Бергсона, Пеги. Это писатели, безжалостно сокрушающие иллюзии, презрительные, сардонические, изначально бессердечные, а иногда — изначально циничные. По сравнению с их ледяной, идеально гладкой, ясной поверхностью проза Стендаля кажется романтической, а сочинения Флобера напоминают плохо осушенное болото. По складу ума (не в области идей) Маркс, Толстой, Сорель, Ленин — их истинные наследники. Склонность взирать на общественную арену

настолько холодным взором, чтобы это вызвало внезапный шок, стремление срывать маски, выжимать воду, пользоваться беспощадным политическим и историческим анализом как обдуманной техникой нанесения болезненных ударов занимает существенное место в современных политических технологиях.

Если способность к бескомпромиссному развенчанию сентиментального и нечеткого мышления, которой был так щедро одарен Вольтер, соединить с присущим де Местру историзмом, с его политическим прагматизмом, с его столь же низкой, сколь и у Вольтера, оценкой человеческого ума и добродетели и с его верой в то, что существо жизни составляет неудержимая тяга к страданию, жертве и самоограничению; если к этому прибавить его твердую убежденность в том, что всякая власть держится на постоянном подавлении слабого, мятущегося большинства меньшинством посвященных властителей, противостоящих соблазну поэкспериментировать с человечеством, то мы постепенно приблизимся к мощной нигилистической грани всех тоталитарных режимов нашего времени. Вольтер помогает отбросить все либеральные заблуждения, а де Местр снабжает универсальным орудием, с помощью которого можно управлять холодным и пустым миром. Вольтер, правда, не ратовал ни за деспотизм, ни за ложь, а де Местр проповедовал необходимость и того и другого. «Принцип народовластия, — пишет он, вторя Платону и Макиавелли, Гоббсу и Монтескье, — столь опасен, что, даже будь он справедлив, его непременно следовало бы хранить в тайне»[205]. Отголосок этих слов — знаменитое, приписываемое Риваролю замечание о том, что равенство вещь превосходная, но зачем говорить об этом народу? В конце концов, сенсимонисты, возможно, были не столь уж парадоксальны, и в основе их глубокого почтения к де Местру, которое казалось несуразным либералам и социалистам, вдохновленным Сен-Симоном, лежало изначальное сродство. Знаменитый оруэлловский кошмар (как, впрочем, и современные политические системы, его навеявшие) напрямую связан со взглядами и де Местра, и Сен-Симона. В чем-то он восходит и к свойственному Вольтеру глубокому политическому цинизму, который приобрел столь значительное влияние именно благодаря этому несравненному писателю, и уже потом — благодаря трудам подлинно великих и оригинальных мыслителей, подобных Макиавелли и Гоббсу.

XI

Один выдающийся философ как-то заметил: чтобы верно понять основы учения того или иного самобытного мыслителя, необходимо в первую очередь уразуметь лежащее в сердцевине его философии особенное видение мира и уже затем следовать за логикой его доводов. Аргументы, при всей их убедительности и интеллектуальной весомости, все же, как правило, остаются лишь внешними оборонительными укреплениями, оружием, защищающим от реальных и возможных возражений уже появившихся и потенциальных противников и критиков. Они не проливают свет ни на психологический процесс, при помощи которого мыслитель пришел к своим выводам, ни даже на важные (не говоря уже о ключевых) средства построения и обоснования центральной концепции, которую должны усвоить те, кого стремится убедить философ, если они намерены понять и разделить выдвинутые им идеи.

Для обобщения это чересчур сильно; какими бы путями такие мыслители, как, например, Кант, Милль или Рассел, ни пришли к своим взглядам, они стараются убедить нас при помощи рациональных доводов, а Кант уж точно действует только этим способом. Они открыто дают понять, что если ошибочность их аргументации будет доказана, если их умозаключения будут опровергнуты резонами здравого смысла, то они готовы признать себя побежденными. Но это обобщение применимо ко многим мыслителям более метафизического склада — к Платону, Беркли, Гегелю, Марксу, не говоря уже о последовательных романтиках, поэтах, религиозных писателях, влияние которых простирается (трудно сказать — к сожалению или к счастью) далеко за пределы академических кругов. Они могут прибегать к помощи аргументов, и нередко так и поступают, но не аргументами — весомыми или поверхностными — определяется прочность их систем и отношение к ним. Их главная задача — выработать всеобъемлющую концепцию мира и места человека в нем; они стараются не столько убедить, сколько обратить в свою веру, изменить взгляды тех, кому адресованы их слова, — так, чтобы те увидели факты «в новом свете», «с новой точки зрения», осмыслили их в понятиях новой системы, где то, что раньше казалось случайным набором разрозненных элементов, предстало бы как стройное, пронизанное внутренними связями единство. Логические размышления могут отчасти расшатать существующие учения или опровергнуть конкретные теории, но они остаются лишь вспомогательным оружием, а не основным

средством убеждения: сама новая система обволакивает уверовавших в нее эмоциональным, умственным или духовным обаянием.

О де Местре обычно говорили (в основном — его почитатели в прошлом веке), что он вооружался разумом, чтобы ниспровергнуть разум, и логикой — чтобы доказать несовершенство логики. Но это не так. Де Местр — мыслитель догматического склада, чьи предпосылки и основные принципы ничто не в силах поколебать; его несомненный талант и интеллектуальная мощь посвящены подгонке фактов под заранее сформулированные определения, а не развитию концепций, которые соответствовали бы новонайденным или по-новому рассмотренным фактам. Он действует подобно юристу, выступающему в суде: решение известно заранее, и он знает, что должен так или иначе к нему подойти, ибо уверен в его справедливости, что бы он еще ни узнал и с чем бы ни столкнулся. Задача состоит только в том, как убедить сомневающегося читателя отстраниться от неудобной или откровенно противоречащей действительности. Джеймс Стивен совершенно прав, говоря, что основной способ доказательства у де Местра — считать спорный вопрос решенным[206]. Он отправляется от неоспоримых положений и затем решительно проводит свои теории, не взирая на действительность. В самом деле, любую теорию можно блистательно доказать, если имеется достаточное количество гипотез *ad hoc* (вроде эпициклов Птолемеевой астрономии), объясняющих явные исключения; любое учение можно таким образом «спасти», хотя оно, разумеется, будет становиться все более бесполезным по мере того, как с каждой дополнительно вводимой гипотезой будет уменьшаться число объясняемых им случаев и расти число логических препятствий.

Свои опорные убеждения: человек рождается с некоторыми идеями, вложенными в него Богом; рациональные или эмпирические формулировки лишь прикрывают духовные истины, подчас искажая их; люди до всемирного потопа обладали некоей древней мудростью, от которой до нас дошли только несвязные обрывки; существует интуитивная способность к различению добра и зла, правды и лжи — убеждения эти и веру во все сокровенные и недоказуемые догматы католической религии де Местр никак серьезно не обосновывает. Ясно, что он не стал бы считаться ни с каким эмпирическим опытом, ни с чем, что здравый смысл или наука сочли бы очевидным и в принципе способным опровергнуть эти истины. Он уверен в том, что если два убеждения, утвержденные верой и властью, противоречат

друг другу или каждое из них можно оспорить при помощи явно неопровержимых возражений, то и в одно, и в другое надо верить и в принципе они согласуются друг с другом, даже если нам по слабости ума и не дано этого понять: такая гипотеза не обсуждается, но попросту утверждается. Сходным образом и представление (ни в коей мере не совместимое с уважением к рациональному мышлению) о том, что разум, вступающий в конфликт с обычным здравым смыслом, нужно заклеймить, проклясть и изгнать прочь, поскольку апеллировать следует не к опыту, а к власти, — это абсолютная догма, используемая в качестве тарана.

Так, де Местр полагает, что всякое страдание — независимо от того, обрушивается ли оно на головы грешников или на ни в чем не повинных людей, — есть искупление греха, некогда кем-то совершенного. Почему же это так? Потому, что страдание должно иметь цель, и если его единственная цель — наказать, то, значит, где-то во вселенной существует сумма греха, достаточная для того, чтобы повлечь за собой соответствующую сумму страданий; иначе нельзя объяснить и оправдать существование зла, и мироздание лишится нравственного смысла. Но это невозможно; очевидно, что мир управляется нравственной целесообразностью[207].

Он смело отстаивает мысль о том, что ни одна конституция не возникла в результате зрелого размышления, что права человека или нации лучше не выражать в письменном виде, но если уж закреплять их на бумаге, то они должны быть транскрипцией неписаных, извечно существовавших прав, нащупываемых метафизически, ибо все, становящееся текстом, теряет силу. Какой же тогда смысл писать конституции? В последние годы жизни де Местра (и даже в то время, когда он работал над соответствующим сочинением) американская конституция функционировала энергично и успешно — впрочем, лишь потому, что была основана на неписаной английской конституции[208]. Но это неприложимо ни к Франции, ни к кодексу Наполеона, ни к новой испанской конституции: что ж, де Местр знает, что они рано или поздно обрушатся. Для этого ему не нужны никакие доводы. Он знает, как знал и Берк, что прочно, а что преходяще, чему суждено длиться во веки веков, а что окажется хрупким творением человеческих рук. «Установления ‹…› прочны и долговечны в той мере, в какой они почитаются божественными»[209]. Человек ничего не создает. Он может посадить дерево, но не в силах сделать его. Он может изменять, но не творить. Французская конституция 1795 г. — всего лишь «академическое упражнение»[210]; «конституция, предназначенная

для всех народов сразу, не годится ни для одного»[211]. Она должна произрасти из частных обстоятельств и народного характера, в свое время и на своем месте. Люди, сражающиеся за абстрактные принципы, подобны «детям, убивающим друг друга ради того, чтобы выстроить огромный карточный дом»[212]. Республиканские установления, плод шатких человеческих договоренностей, «не имеют корней; они просто *поставлены* на землю, тогда как пришедшее раньше (монархическая власть и церковь) было в нее *посажено*»[213].

> «… Нужно совершенно утратить рассудок, чтобы вообразить, будто академиям и университетам поручил Господь преподать нам, *что* Он есть и *чем* мы Ему обязаны. Прелатам, дворянам, высшим государственным чинам, — вот кому надлежит ‹…› учить народы тому, что такое добро и зло, что истинно и что ложно в мире ‹…› другие же рассуждать о подобных предметах не вправе. ‹…› А что касается того, кто говорит или пишет, имея в виду отнять у народа национальный догмат, то его следует повесить как домашнего вора»[214].

Откуда же взялись полномочия прелатов, дворян, крупных государственных чиновников? Они получают их от государя: в светском государстве — от короля, а в конечном счете — из источника всякой духовной власти, то есть от Папы. Свободу жалуют короли, народ не может сам наделить себя свободой; все права и свободы должен уступить народу государь. Основные права не могут быть дарованы: они существуют сами по себе, возникнув в непроглядной темноте минувшего по непостижимому произволению Бога[215]. Права самих государей бессрочны, ибо вечны. Высшая власть должна быть единой; будучи разделенной, она не имеет центра, и все вокруг утрачивает цельность. На земле государи и законодатели могут действовать только именем Господним, и они способны лишь собрать заново или сложить в ином порядке старые права, обязанности, свободы, привилегии, существовавшие от сотворения мира.

Все это кажется старой средневековой догмой, потому де Местр и был в этом убежден. Если ему встречаются очевидные исключения, он недолго раздумывает над ними и замечает: кто-то скажет, что британская конституция, по всей видимости, надежно покоится на принципе разделения властей (эмпирическое изучение современных систем правления не входит в круг его интересов, и на сей счет он просто повторяет знаменитое заблуждение Монтескье). Чем это объяснить? Тем, что конституция эта — чудо; она божественна. Никакому

человеческому уму не под силу создать порядок из частиц хаоса. Если бы буквы, выпавшие из окна, могли сложиться в стихотворение, разве не убедило бы это нас, что здесь действует сверхчеловеческая сила? Самые нелепости и противоречия британских законов и обычаев очевидным образом свидетельствуют о том, что божественная сила направляет дрожащую человеческую руку. Нет никакого сомнения в том, что английская конституция давным-давно бы рухнула, будь ее происхождение всецело человеческим. Этот аргумент столь весом, что иных не требуется.

На это утверждение, как и на соображения о том, что все написанное слабо и незначительно по сравнению с бытующим в устной форме, можно возразить, напомнив, что еврейский народ, в конце концов, не исчез благодаря вере в книги Ветхого Завета. Тут у де Местра тоже имеется ответ: Библия спасла евреев как раз потому, что это Божественная книга; иначе они, разумеется, давно бы погибли. При этом он все же забывает об уникальности Ветхого Завета и говорит о том, что общественное спокойствие в Азии или Африке обеспечивает не одна голая сила, но и колоссальный политический авторитет Корана, сочинений Конфуция или других сакральных текстов, хотя происхождение их не сакрально, а сами они содержат утверждения, совершенно явно несовместимые с богодухновенными истинами и Ветхого и Нового Завета. Таким образом он, не считая вопрос заранее решенным, отчасти его доказывает, но не заботится об убедительности. Так даже лучше, если разум — смутьян, от которого во что бы то ни стало следует держаться подальше.

Сильная сторона де Местра — не в рациональных доводах и даже не в изобретательнейшей казуистике. Его стиль иногда притворяется разумным, но он насквозь внеразумен и догматичен. Неверно и предположение, что некоторые его мысли убеждают только потому, что слог его энергичен, блистателен, занимателен и неповторим. «Оба они (де Местр и Ньюмен) пишут так, как говорят воспитанные люди», — замечает Джеймс Стивен[216]. Излишний пафос зачастую слепит и утомляет. Де Местр читается легче, чем кто-либо иной из публицистов прошлого столетия, но не этим обусловлена его сила. Подлинная его гениальность состоит в глубине и точности проникновения в самые темные, наименее явные, но решающие факторы социальных и политических действий.

Де Местр — мыслитель оригинальный, плывущий против течения, решительно ниспровергающий священнейшие общие места и формулы своих либеральных современников.

Они подчеркивали силу разума, он (быть может, с излишним

восторгом) указывал, сколь долговечны и обширны иррациональные тяготения, сколь сильна вера и слепая традиция, сколь упрямо невежество прогрессистов (идеалистически настроенных ученых-социологов, сторонников четкого политического и экономического планирования, страстных поклонников технического прогресса), ничего не знающих о людях. Когда все вокруг него говорили о погоне человека за счастьем, он подчеркивал, с немалой долей преувеличения и злобного удовольствия, хотя и вполне справедливо, что желание принести себя в жертву, пострадать, преклониться перед властью и, разумеется, перед высшей силой и желание быть сильнее, повелевать, стремиться к власти ради собственной безопасности — исторически так же могущественны, как и жажда покоя, процветания, свободы, справедливости, счастья, равенства.

Его реализм приобретает яростные, неистовые, безумные, свирепо ограниченные формы, все же оставаясь реализмом. Он всегда умел распознавать, какие события осуществимы: еще в 1796 г. чутье подсказало ему, что после того как революционное движение выполнило свою работу, Францию как монархическую державу могут спасти только якобинцы; что попытки восстановить старый порядок безумны и слепы; что, даже если власть Бурбонов реставрируют, долго она не продержится. Слепой догматик в богословских (и вообще теоретических) вопросах, на практике он был трезвым прагматиком и знал об этом. Именно в таком духе он и защищал идею о том, что религия не обязана быть истинной или, скорее, что ее истинность — в том, чем она наполняет наши помыслы. «Если наши допущения правдоподобны ‹…› если они к тому же успокаивают нас и могут сделать нас лучше, то чего же еще требовать? Если они не истинны, то хороши; коль скоро они хороши, разве они не становятся истинными?»[217]

Ни один человек, живший в первой половине XX столетия, да и после того, не усомнится, что политическая психология де Местра (со всеми ее парадоксами и отдельными срывами в полнейший контрреволюционный абсурд) доказала, пусть только посредством догадок и тягостных, разрушительных идей: то, что немецкие романтики называли мрачной, ночной стороной бытия и чего не хотели видеть гуманные, оптимистические люди, подчас лучше объясняет человеческое поведение, нежели вера в разум. Во всяком случае, это может стать резким, но никак не бесполезным противоядием от их примитивных, поверхностных, а то и ужасных лекарств.

XII

Не следует, вероятно, удивляться тому, что столь яркая и отчетливо очерченная фигура в течение всего XIX столетия вызывала такую же резкую реакцию критиков, как и при жизни. В разные периоды де Местр возбуждал любопытство, отвращение, хвалу и слепую ненависть. Бесспорно, мало о ком истолкователи говорили такую чушь. Исходя из того, что де Местр был попечительным мужем и супругом и надежным другом, Ф. — А. де Лескюр пишет: «сей орел проницательности был незлобив, как ягненок, чист, как голубь»[218]. Даже прелаты церкви, воздававшие де Местру должное, до такого не дошли. Поскольку он говорил о божественности войны, он казался Ж. Дессену дарвинистом задолго до Дарвина[219]. Он опрокидывал общепринятые мнения — и потому его сравнивали со скандально известным протестантским богословом Давидом Фридрихом Штраусом; он признавал значительность национализма — и оказался предтечей итальянского Рисорджименто, президента Уилсона и учения о праве народов на самоопределение[220]. Он одним из первых говорил о «сообществе наций» («société des nations»[221]), и это сочли предсказанием Лиги Наций, хотя он хотел только высмеять типичную рационалистическую нелепицу[222].

Из воспоминаний тех, кому доводилось его встречать, складывается облик обаятельного человека, переходящего от вспышек блистательного остроумия к колким филиппикам, всегда обожаемого слушателями (особенно в Петербурге, где в аристократических кругах им очень увлекались), умеющего задавать парадоксальные вопросы и не слишком склонного выслушивать ответы, превосходного стилиста (Ламартин называл его наследником Дидро[223]), которого глубоко почитал и Сент-Бев, великий и единственный в своем роде критик. Лучший его портрет и в самом деле принадлежит перу Сент-Бева, который пишет о нем как о суровом, заносчивом, страстно одиноком мыслителе, рьяно отстаивающем истину, до краев наполненном идеями (обсуждать которые ему было практически не с кем ни в Петербурге, ни где бы то ни было) и, следовательно, способном писать исключительно для себя и уже хотя бы по этой причине заходить весьма далеко со своими «крайними истинами» («ultra-vérités»)[224], всегда нападающем на своих противников, яростно преследующем их, готовом разжечь пламя, стремящемся уничтожить. Из этого вытекает, что он нередко обижал знакомых; один из выразительнейших примеров приводит тот же Сент-Бев:

де Местр ответил г-же де Сталь, убеждавшей его в достоинствах англиканской церкви: «Да, она похожа на орангутана в окружении других обезьян»[225]; типичное для де Местра описание одной из разновидностей протестантизма. Сент-Бев говорит, что под обаянием его «возвышенного и мощного ума» он находился всю свою жизнь. Внешность его отличалась благородством и приятностью; один сицилийский путешественник писал, что «голова его в снегу, а на устах — огонь»[226].

Подобно Гегелю, де Местр сознавал, что живет в то время, когда завершается и уходит прочь огромная эпоха человеческой цивилизации. «Я умираю вместе с Европой. Приятная компания», — писал он в 1819 г.[227] Леон Блуа рассматривал его сочинения как речь над свежей могилой современной ему — да и нам — Европы[228]. И все же сейчас он интересен нам не как последний глас умирающей культуры, не как последний римлянин, коим он сам себя считал. Его труды и личность важны не как завершение, но как начало. Они важны для нас потому, что их автор оказался первым теоретиком выдающейся и сильной традиции, достигшей апогея в воззрениях предтечи фашистов Шарля Морраса, а также тех католиков, антидрейфусаров и сторонников Виши, о которых часто пишут, что они были прежде всего католиками, а уже потом христианами. Моррас, вероятно, был готов сотрудничать с гитлеровским режимом отчасти по тем же причинам, которые влекли де Местра к Наполеону и внушали ему уважение к Робеспьеру; куда менее теплое чувство он питал к сторонникам умеренных взглядов, поверженным Робеспьером, а также к толпе благонамеренных посредственностей, составлявших окружение сардинского монарха.

В иерархии ценностей де Местра власть всегда располагается выше всего, ибо власть — это божественный закон, правящий миром, источник всякой жизни и действия, фактор первостепенной важности в развитии человечества. Тот, кто умеет держать власть в руках (и прежде всего — принимать решения), приобретает право требовать повиновения и к тому же становится орудием, избранным ныне Богом или историей *для* того, чтобы осуществлять свой таинственный замысел. Сосредоточение власти в одних руках — сущность деспотического правления Робеспьера и его приверженцев (против чего так страстно восставали Констан и Гизо с их умеренными взглядами) — для де Местра бесконечно предпочтительнее рассредоточенности, следующей из созданных человеком законов. Воистину мудро и проницательно поместить власть там, где ей подобало бы пребывать по праву и в безопасности — в древние, устоявшиеся, созданные не человеком, а обществом институции, но никак не в

руки отдельных людей, демократически избранных или самовольно занявших главенствующее положение. Всякая власть, приобретенная путем узурпации в конце концов рухнет, ибо она попирает божественные законы мироздания; власть живет лишь в том, кто становится орудием таких законов. Сопротивляясь им, мы преграждаем космическое течение плотиной слабого и склонного заблуждаться разума, а это всегда ребячливость и глупость, более того — глупость преступная, угрожающая будущему рода людского. Каким окажется это будущее, могут знать только те, кто реалистически подходит к истории и природе человека во всем ее разнообразии. При всей склонности к теоретическому априоризму де Местр учил, что если мы хотим понять, как действует божественная воля, мы должны изучать события опытным путем, с подобающей оглядкой на изменчивые исторические условия, и рассматривать каждую ситуацию в ее конкретном контексте.

И этот историзм и неподдельный интерес к разновидностям власти над людьми, к процессам формирования обществ и их духовных и культурных составляющих, который Гердер, Гегель и немецкие романтики проповедовали на куда более непонятном языке, а Сен-Симон — куда более абстрактным образом, ныне составляют такую значительную часть наших представлений об истории, что мы уже позабыли о том, как мало времени прошло с тех пор, когда эти определения были не общеприняты, а парадоксальны. Де Местр — наш современник и потому, что он развенчивает бессилие абстрактных идей и дедуктивных методов, под чьим влиянием (хотя этого ему, быть может, говорить не следовало) находились благочестивые защитники католицизма, а не только их оппоненты. Едва ли кто-то приложил больше сил, чтобы подорвать доверие к попыткам объяснять ход вещей и распределять обязанности, исходя из таких общих понятий, как природа человека, права, добродетель, физический мир и так далее; это — дедукция, с помощью которой мы можем прийти только к тому, что заложили в посылки, не замечая или не желая считаться с тем, что наши действия этим и ограничиваются.

Де Местра справедливо называют реакционером, однако он нападал на некритически усваиваемые принципы более горячо и с большим успехом, чем многие прогрессисты-самоучки. Его методы куда ближе к современному эмпиризму, чем, скажем, методы научно мыслящих Конта, Спенсера или, если уж на то пошло, либеральных историков прошлого столетия. Де Местр снова оказался одним из первых мыслителей, постигших, сколь значительную общественную и философскую роль играют в формировании характера и убеждений каждого человека такие

«естественные» явления, как языковые обычаи, типы речи, предрассудки и национальные идиосинкразии. Вико говорил о том, что именно язык, образы, мифология лучше чего-либо иного позволяют заглянуть в тайны роста людей и обществ. Гердер и немецкие филологи изучали эти феномены как итог глубочайших убеждений и типичнейших черт своего народа; отцы политического романтизма, в особенности Гаман, Гердер, Фихте, представляли их свободными и спонтанными формами самовыражения, отвечающими истинным потребностям человеческой природы и разительно непохожими на жесткий деспотизм централизованного Французского государства, которое подавляет естественные склонности своих подданных. Де Местр выделяет не эти привлекательные и во многом придуманные черты «мирового духа» (Volkseele), провозглашенные вдохновенными поборниками жизни и роста обществ, но как раз противоположные — устойчивость, долговечность, неуязвимость, мощь темной массы полуосознанных воспоминаний, обычаев и склонностей вкупе с еще более мрачными подсознательными силами. Превыше всего он ставил власть институций божественного происхождения, требующую коллективного повиновения. Он особенно подчеркивает, что абсолютная власть действует с наибольшим успехом даже в том случае, если ее происхождение внушает ужас. Он боялся науки и ненавидел ее потому, что она слишком многое освещала, рассеивая тайну, которая только и способна устоять перед вопросами скептиков. Даже де Местру с его острым зрением не удалось предвидеть, что наступит день, когда технические возможности науки воссоединятся с потенциалом уже не рационализма, а иррационализма. Тогда либерализм столкнется с двумя врагами: с деспотической властью рациональной научной организации, с одной стороны, и силами иррационального, мистического фанатизма — с другой, и обе эти силы, превозносимые последователями Вольтера или де Местра, пожмут друг другу руки в том самом союзе, о котором с таким бурным и ошибочным оптимизмом пророчествовал Сен-Симон.

Подобно Парето, де Местр верил в элитарные слои общества, но ему не было свойственно циничное безразличие к той или иной шкале моральных ценностей, к тому, что элита придерживается об уме одних понятий, а массам проповедует совершенно иные, хотя он и считал, что большинству человечества излишек света приносит только вред. Он, как и Жорж Сорель, был убежден в необходимости социальной мифологии и неизбежности войн между народами и внутри общества, но в отличие от него не допускал и мысли о том, что

вожди главенствующего сословия сумеют сами увидеть в мифе идею приверженности — единственное средство, которым массы можно и следует вести к победе. Подобно Ницше, он терпеть не мог равенства и считал понятие всеобщей свободы нелепым и опасным призраком; при этом он не восставал против исторического процесса и не стремился разрушить границы, внутри которых человечество прошло свой полный страданий путь. Он не увлекался безоглядно общественной и политической модой эпохи, а природу политической власти видел так же ясно и определял в таких же точных терминах, как Макиавелли и Гоббс, Бисмарк и Ленин. По этой причине лидеры католицизма XIX в. (и духовные лица, и миряне), формально весьма почитавшие де Местра как энергичного и благочестивого защитника религиозной доктрины, при упоминании его имени все же испытывали беспокойство, как будто выкованное им по доброй вере оружие оказалось слишком грозным для защиты и, подобно бомбе, могло неожиданно взорваться у них в руках.

Общество представлялось де Местру в виде сложнейшей паутины связей между слабыми, грешными, беспомощными людьми, которых раздирают противоречивые желания, влекут в разные стороны свирепые, неодолимые силы, — никакая удобная формула не может эти силы оправдать, ибо они слишком разрушительны. Любое достижение причиняет боль и терпит неудачу; его можно довести до конца лишь под водительством мудрых и властных людей, как бы вмещающих силы истории (что для де Местра почти равняется Божественному слову, «ставшему плотию»), которые положили жизнь на выполнение вверенного им дела — сохранения предписанного свыше порядка. Этим актом самопожертвования достигается союз с Божьим замыслом, согласно которому устроен мир; а закон этого замысла — добровольное заклание себя, отрицающее всякие объяснения и в этой юдоли не приносящее награды. Социальная структура, за которую он ратовал, восходит к сословию стражей из «Государства» Платона и к Ночному Совету из его же «Законов» как минимум в той же мере, что и к христианской традиции; обнаруживает она и близость к проповеди Великого Инквизитора из знаменитой притчи Достоевского. Взгляды де Местра могут показаться отвратительными тем, кто действительно дорожит человеческой свободой, ибо они основываются на упрямом отрицании света, которым пока еще живет или хочет жить большинство людей; и все же, возводя огромное здание своего учения, де Местр смело, неоднократно и часто для первооткрывателя обнаруживал (и яростно преувеличивал) основные истины, которые его современникам были неприятны,

наследниками с презрением отрицались и получили признание только в наши дни — не потому, конечно, что мы проницательнее, честнее или лучше разбираемся в себе, но потому, что порядок, который де Местр считал единственным средством борьбы с разложением ткани общества, в наши дни воплотился в своей самой чудовищной форме. Оказалось реальностью тоталитарное общество, подробно описанное де Местром в форме исторического анализа, и невероятной ценой человеческих страданий были доказаны глубина и великолепие замечательного и ужасного пророка нашего времени.

ПРОТИВНИКИ ПРОСВЕЩЕНИЯ
«The Counter Enlightenment» © Isaiah Berlin 1973
пер. Т. Бенедиктовой

I

Оппозиция основным идеям французского Просвещения, его союзникам и последователям в других европейских странах родилась одновременно с самим этим движением. Прокламация автономии разума и методов естественных наук, основанных на наблюдении как единственно надежном методе познания, обусловленное этим отрицание авторитетности откровения, священных текстов и их признанных толкователей, традиций, готовых формул и любых вообще нерациональных трансцендентных источников знания вызывали естественное противодействие Церкви и религиозных мыслителей самых разных убеждений. Но оппозиция эта, главным образом — потому, что у нее не было общей почвы с философами Просвещения, проявила себя относительно слабо, если не считать вдохновленных ею репрессий, направленных против распространения идей, опасных, как считалось, для авторитета Церкви и Государства. Зато куда более весомо заявила о себе релятивистская и скептическая традиция, восходящая еще к античному миру.

Учения прогрессивных французских мыслителей, при всех их различиях, опирались на мысль, в свою очередь укорененную в древнейшем представлении о природном законе: естесгво человека в существе своем неизменно везде и всегда; местные и исторические отклонения не важны сравнительно с устойчивым сердцевинным ядром, позволяющим определить людей как род, сходно с животными, или растениями, или минералами; существуют общечеловеческие цели; возможно выстроить логически связную, доступную демонстрации и проверке систему законов и обобщений, которая заменит собой хаотическую амальгаму из невежества, умственной лени, догадок, суеверий, догм, фантазий, а пуще всего «корыстных заблуждений», которым потворствуют правители и в которых — главная причина роковых ошибок, пороков и несчастий человека. Верили все и в то, что методы, сходные с методами Ньютоновой физики, победно покорившей область неодушевленной природы, можно с равным успехом применить в менее освоенной сфере этики, политики и вообще человеческих отношений. Предполагалось, что тогда неразумные, подавляющие человека законы и экономические установления будут сметены, на смену им придет правление разума, которое избавит людей от политической и нравственной несправедливости и унижений, направив их на стезю мудрости, счастья и добродетели.

Наряду с этой логикой и в противоречии с ней продолжало жить направление мысли, восходящее к греческим софистам, Протагору, Антифонту и Критию, полагавшим, что убеждения вообще, ценностные суждения — в частности, а также возводимые на их фундаменте институты имеют в основе не объективные и неизменные природные факты, а человеческие мнения, подверженные перемене, разнящиеся в разных обществах в разные времена; а моральные и политические ценности, именно — справедливость и в целом социальные установления, имеют опорой лишь непостоянство условностей, принятых между людьми. Этот способ мысли воплощен в высказывании софиста, цитируемом у Аристотеля: хотя огонь горит и здесь, и в Персии, человеческие установления меняются на глазах. Из этого как будто бы должно следовать, что в делах человеческих всеобщие истины, то есть истины, которые доказуемы научными методами и могут быть везде и всегда проверены любым человеком, установить в принципе невозможно.

Эта традиция мощно напомнила о себе в трудах таких скептиков XVI в., как Корнелий Агриппа, Монтень и Шарон, чье влияние прослеживается в настроениях мыслителей и поэтов при Елизавете и Якове I. Скептицизм служил опорой тем, кто отрицал авторитетность естественных наук и любых всеобщих рациональных схем и уповал на спасение через веру, как великие реформаторы-протестанты и их последователи, а также янсенистское крыло Католической церкви. Рационалистическое убеждение в том, что существует целостная совокупность логически выводимых истин, которой можно достичь, исходя из универсально верных принципов и тщательно просеянных данных наблюдения и опыта, еще больше расшатали усилия социологически ориентированных мыслителей от Бодена до Монтескье. Опираясь на свидетельства истории, а также новейшей литературы о путешествиях и исследованиях во вновь открытых землях Азии и обеих Америк, они подчеркивали разнообразие людских обычаев и особенно влияние неповторимых естественных факторов, в частности — географических, на развитие человеческих обществ, на формирование разных институтов и мировоззрений, порождающих, в свою очередь, значительные различия в убеждениях и поведении. Этот строй мысли подкрепил Давид Юм с его революционным учением, отрицавшим, в частности, наличие логической связи между истинами фактическими и истинами априорными, например, логическими или математическими, что подрывало или рушило надежды тех, кто, воодушевленный Декартом и его последователями, уповал на

возможность создать единую систему знания, объемлющую все сферы и отвечающую на все вопросы, выстраивая непрерывные цепочки логических аргументов на основе значимых для всех аксиом, которые не опровергнет и не изменит эмпирический опыт.

Но как бы глубоко идея относительности человеческих ценностей или толкования общественных, в частности — исторических, фактов ни проникала в сознание социальных мыслителей этого типа, они оставались верны общему убеждению в том, что конечные цели всех людей во все времена едины: все люди стремятся удовлетворить свои физические и биологические потребности в пище, пристанище, безопасности, а также потребности в мире, счастье, справедливости, гармоничном развитии естественных способностей, истине, несколько менее определенно — в добродетели, нравственном совершенстве и в том, что римляне называли humanitas. Средства, конечно, разнятся в холодном и жарком климате, среди гор и среди равнин, — применяя ко всем случаям универсальную формулу, мы разве что усечем их на манер прокрустова ложа — однако конечные цели в своей основе сходны. Такие влиятельные писатели, как Вольтер, Д'Аламбер и Кондорсе, считали искусство и науку наиболее эффективными средствами достижения этих целей, наиболее мощным оружием в борьбе против невежества, суеверия, фанатизма, угнетения и варварства, которые от века калечили и извращали человеческие усилия, направленные к истине и разумному самоуправлению. Руссо и Мабли, с другой стороны, верили, что институты цивилизации способствуют развращению людей, их отчуждению от природы, сердечной чистоты, естественной справедливости, социального равенства и раскованности чувства; искусственный человек взял в плен, поработил и разрушил естественного человека. Однако, несмотря на глубокие различия в мировоззрении, имелась и широкая зона согласия по важнейшим пунктам: реальность естественного закона (суть которого уже не формулировалась на языке католической или протестантской ортодоксии), реальность непреходящих принципов, следуя которым, и не иначе, люди могли стать мудрыми, счастливыми, добродетельными и свободными. Единая совокупность принципов, всеобщих и неизменных, управляла миром — в глазах теистов, деистов и атеистов, оптимистов и пессимистов, пуритан, примитивистов, убежденных апологетов прогресса и лучших сынов науки и культуры. Эти принципы управляли живой и неживой природой, фактами и событиями, средствами и целями, частной и публичной жизнью, всеми обществами, эпохами и

цивилизациями; и только отступая от них, человек погрязал в преступлении, пороке, несчастье. Каждый мыслитель мог иметь свое представление об этих законах, о том, как их познать, или о том, кто достоин толковать их; но сама реальность этих законов, их познаваемость, во всей ли полноте, или с долей приблизительности, оставалась центральной догмой всего Просвещения. Именно на этом направлении и была предпринята атака против господствовавшего строя мысли.

II

Мыслителем, который мог бы сыграть ключевую роль в этой атаке, найди он читателей за пределами своей родины, был неаполитанский философ Джамбаттиста Вико. В своих трудах, особенно — в последнем, «Scientia nova», он развил весьма оригинальную мысль: картезианцы глубоко заблуждались, считая математику наукой наук, поскольку математика надежна ровно в той степени, в какой вообще надежны человеческие изобретения. Она не отвечает объективной структуре реальности; она — метод, а не совокупность истин; с ее помощью мы можем описывать регулярные явления, происходящие во внешнем мире, но сказать, почему, как и зачем они произошли, не можем. Это знает только Бог, ибо лишь тот, кто творит, знает сотворенное, а равно и цель, и смысл творения. Мы вправе сказать, что не знаем окружающего нас мира — природы, поскольку не мы его сотворили; знает его только Бог, Творец. А вот дела человеческие можно знать так, как никогда не узнаешь природу, ибо с человеческими, то есть собственными, задачами, мотивами, надеждами, страхами мы знакомы непосредственно.

По Вико, в нашей жизни и деятельности, коллективных и индивидуальных, отражаются наши усилия выжить, удовлетворить свои желания, понять друг друга и собственное прошлое, из которого мы произошли. Утилитарное толкование сущностной человеческой деятельности обманчиво. В ней мы прежде всего выражаем себя: пение, танец, вера, речь, вражда и институты, в которых эти действия воплощаются, представляют в совокупности некое видение мира. Язык, религиозные обряды, мифы, законы, социальные, религиозные, юридические институты суть формы самовыражения — выражения того, что такое человек и к чему он стремится. Будучи внутренне упорядоченны, эти формы доступны пониманию, поэтому через них возможно реконструировать жизнь других народов, далеких во времени и пространстве, даже совершенно первобытных, каждый раз вопрошая себя о том, какой порядок человеческих идей, чувств и жизнедеятельности мог выразить себя именно в такой поэзии, памятниках, мифологии. Развитие человека индивидуально и социально; очевидно, что человеческий мир, породивший Гомеровы поэмы, существенно отличен от мира древних иудеев, с которыми Бог разговаривал посредством священных книг, или Римской республики, или средневекового христианского мира, или Неаполя при Бурбонах. Каждый из этих миров опирается на особую модель развития.

Мифы, в противоположность тому, что думают просветители, — не ложные утверждения о реальности, позднее исправленные разумной критикой; поэзия — не просто украшенная версия того, что с равным успехом выразит обычная проза. Мифы и поэзия античности воплощали видение мира, по-своему столь же полноценное, что и греческая философия, или римское законодательство, или поэзия и культура нашего собственного века, — они древнее, дальше от нас и наивнее, однако у них есть свой голос, который различим в «Илиаде» или Двенадцати Таблицах; голос, уникальный для данной культуры, чье благородство невоспроизводимо в культурах более поздних, при всей их сравнительной изощренности. Каждая культура выражает присущий ей коллективный опыт, с каждой ступенькой на лестнице человеческого развития связана особая, по-своему самобытная манера выражения.

Теория циклов культурного развития, созданная Вико, получила широкую известность, но не в ней воплотился самый его оригинальный вклад в понимание общества или истории. Новым, революционным было то, что он отрицал учение о вневременном естественном законе, истины которого в принципе может всегда и везде постичь любой человек. Вико отважно отрицал это учение, сердцевину западной традиции от Аристотеля до наших дней. Он проповедовал идею уникальности культур, при всей их схожести с предшественницами и наследницами, а также идею единого стиля, который окрашивает собою все виды деятельности и все социальные проявления человека на конкретной стадии развития. Тем самым он заложил основу и сравнительной культурной антропологии, и сравнительной исторической лингвистики, эстетики, юриспруденции; язык, ритуалы, памятники и в особенности мифологию он понимал как единственно надежные ключи к тому, что позднейшие исследователи и критики назовут изменчивыми формами коллективного сознания. Подобный историзм никак не совместим с представлением о единообразной норме истины, красоты или добра, к которой иные культуры или индивиды приближены больше, чем другие, и которую мыслители должны прояснять, а практики — претворять в жизнь. Поэмы Гомера — неподражаемый шедевр, но породить их могло только грубое, жестокое, олигархическое, «героическое» общество, и более поздние цивилизации, сколь бы ни были они превосходны в иных отношениях, не могли уже создать и не создали искусства, превосходящего Гомера. Это учение нанесло мощный удар по представлению о вневременных истинах и неуклонности прогресса, прерываемого лишь отдельными периодами

варварства, оно наметило четкую границу между естественными науками, занятыми сравнительно неизменной природой физического мира, наблюдаемого «снаружи», и науками гуманитарными, которые изучают социальную эволюцию «изнутри», посредством своего рода эмпатического проникновения, и для которых научно-критическое уточнение текстов и дат — необходимое, но недостаточное условие познания.

Несистематические труды Вико охватывали множество иных материй, но значение их в истории Просвещения связано именно с тем, что он утверждает множественность культур и, соответственно, отрицает представление о единой структуре реальности, которую просвещенный философ способен (теоретически) увидеть как она есть и описать логически безупречным языком, хотя представление это объединяло мыслителей от Платона до Лейбница, Кондильяка, Русселя и особо верных его учеников. По Вико, люди задают миру различные вопросы, под стать им формулируя и ответы. Эти вопросы, а также символы или действия, в которых они выражены, меняются и устаревают в ходе культурного развития; чтобы понять ответы, необходимо понять вопросы, занимавшие данный век или культуру, те непостоянны, и степень их глубины отнюдь не определяется степенью созвучия тому, о чем мы вопрошаем сейчас. Принцип относительности у Вико развит гораздо глубже, чем у Монтескье. Его взгляд, если он верен, ставит под сомнение принципиальную возможность абсолютных истин и совершенного общества, на них основанного. Однако в свое время его мало кто прочел. Трудно сказать, как далеко простиралось влияние его «Новой науки», пока ее не возродил спустя столетие Мишле.

Если Вико хотел лишь расшатать столпы современного ему Просвещения, то кенигсбергский теолог и философ Г. Г. Гаман хотел вообще сломать их. Гаман был воспитан в пиетистской традиции, он принадлежал к самой интроспективной и самопоглощенной из всех лютеранских сект, уповавшей на прямое общение души с Господом, исповедовавшей ярый антирационализм, склонной к эмоциональным излишествам, озабоченной суровыми требованиями морального долженствования и жесткой самодисциплины. Попытка Фридриха Великого в середине XVIII столетия внедрить в быт Восточной Пруссии, самой отсталой из подвластных ему провинций, элементы французской культуры, рационализировать хотя бы отчасти экономическую, социальную и военную сферы вызвала со стороны этого набожного, полуфеодального, преданного

традиции протестантского сообщества (которое породило, кстати, также и Гердера и Канта) исключительно острую реакцию. Гаман начинал как ученик просветителей, но, пережив глубокий духовный кризис, переменил мнение и обрушился на них с серией полемических статей, стиль которых, остро самобытный, перенасыщенный намеками, запутанный, нарочито темный, был подчеркнуто противоположен ненавистной ему элегантности, ясности и гладкой поверхностности самодовольных и горделивых французов, диктаторов в области вкуса и мысли. Гаманн исходил из убеждения, что истина может носить исключительно частный характер и никогда — общий; что разум бессилен доказать существование чего бы то ни было и может служить лишь орудием удобной классификации и упорядочения данных помимо какой-либо связи с реальностью; что понять человека или Бога значит стать для него субъектом общения. Вселенная, в духе старой немецкой мистической традиции, мыслится как своего рода язык. Вещи, растения и животные суть символы, посредством которых Бог общается со своими тварями. Вера лежит в основе всего; в качестве органа, обеспечивающего контакт с реальностью, вера не менее важна, чем чувство. Читать Библию значит слышать голос Бога, говорящий на языке, который Он, по милости своей, сделал понятным человеку. Некоторые из людей наделены даром понимать божественный промысел, созерцать вселенную, как бы читая Его книгу, наравне с откровениями Библии, Отцов и святых Церкви. Только через любовь — к человеку или к предмету — можно открыть его истинную природу. Невозможно любить формулы, отвлеченные положения, научные абстракции, громоздкую систему концептов и категорий — символы, в силу обобщенности далекие от конкретной реальности бытия, которыми французские светочи ослепили свой взор, перестав в результате воспринимать действительный опыт, открывающийся не иначе как прямому, прежде всего чувственному, восприятию.

Гамана приводит в восторг то, как расправился Юм с рационалистическими претензиями на априорное познание реальности. Сам он настаивает на том, что всякое знание или вера опираются в последнем счете на непосредственное восприятие. Юм верно полагает, что не мог бы съесть яйцо или выпить воды, если бы не верил в их существование; данные веры — того, что Гаман предпочитает называть верой, — так же мало опираются на логическое основание или требуют доказательств, как вкус или иные физические чувства. Истинное знание — прямое восприятие уникально целостных явлений, и как бы ни был специфичен концепт, он не может совпадать с полнотой

конкретного опыта. «Individuum est ineffabile»[229], писал Гете Лафатеру, совершенно в духе Гамана, которым искренне восхищался. Науки могут быть полезны в практических делах, но никакое взаимосцепление концептов не поможет нам понять человека, произведение искусства, то в них, что передается через жесты, символы, словесные или бессловесные; понять стиль, духовную сущность человека, движения или культуры; не поймем мы и Бога, который говорит с тем, кто имеет уши, чтобы слышать, и глаза, чтобы видеть. Реально только индивидуальное, проявляющее себя в своей единственности, неподражаемости другим вещам, событиям, мыслям, а не в своей похожести на них, что именно и стремятся зафиксировать обобщающие науки. «Только страсть, — говорил Гаман, — дает абстракциям и гипотезам руки, ноги, крылья»[230]; Бог говорит с нами посредством поэзии, адресованной чувству, а не абстракций, предназначенных для ученых людей, и так же должно изъясняться всякому, имеющему сказать нечто существенное и обращающемуся с этим к другому человеку.

Гамана мало интересовали теории или общие домыслы об окружающем мире; его занимала только внутренняя жизнь личности и соответственно только искусство, религиозный опыт, чувственные ощущения, личные взаимоотношения, которые, как ему казалось, аналитические истины научного разума обращают в бессмысленную цифирь. Бог — поэт, а не математик; это люди, подобно Канту страдающие от «гностической ненависти к материи»[231], навязывают нам бесконечные языковые конструкции — слова, выдающие себя за концепты, или, того хуже, концепты, выдающие себя за подлинные явления. Ученые изобретают системы, философы искусственно переупорядочивают реальность, закрывая на нее глаза, возводя свои замки в пустоте. «Коль скоро у вас есть data, к чему вам ficta?»[232] Системы — тюрьмы духа, они не только искажают знание, но и производят чудовищную бюрократическую машинерии) — по правилам, бесчувственным к изобилию и многообразию живого мира, к неупорядоченности и асимметрии внутренней жизни людей, попирающим их ради идеологических химер, ничего общего не имеющих с тем единством духа и плоти, которым созидается реальный мир. «Что есть хваленый разум с его универсальностью, непогрешимостью, высокомерными претензиями, самоуверенностью и самоочевидностью, как не ens rationis, мертвое чучело, которому вопиющее неразумие предрассудка приписало божественные свойства?»[233] Только история служит источником конкретных истин; именно поэты описывают мир на языке страсти и вдохновенного воображения. «Сокровищница

человеческого знания и счастья заключена в образах»[234]; вот почему язык первобытного человека, исполненный чувственности и воображения, поэтичен и иррационален. «Поэзия — изначальный язык человечества, садоводство древнее земледелия, живопись — письма, пение — декламации, пословица — рационального вывода, обмен — торговли»[235]. Оригинальность, гений, непосредственность выражения, Библия или Шекспир улавливают и передают цвет, форму, живую плоть мира, к чему аналитическая наука, всего лишь обнажающая его скелет, не в силах даже подступить.

Гаманн — первый в ряду мыслителей, обвинивших рационализм и сциентизм в том, что он искажает реальность посредством анализа. За ним следуют Гердер, Якоби, Мезер, испытавшие на себе влияние Шефтсбери, Юнга, а также антиинтектуалистских диатриб Берка, а им, в свою очередь, вторят, как эхо, романтики разных стран. Красноречивее всех защищал эту позицию Шеллинг, чью мысль в начале нашего века живо воспроизвел Бергсон. Он — отец тем мыслителям-антирационалистам, в чьих глазах цельная ткань реальности, ее недоступный анализу поток только искажаются статическими пространственными метафорами, которыми оперируют математика и естественные науки. Разъять значит убить — этот романтический тезис в XIX в. стал девизом целого движения, страстным и неумолимым предтечей которого был Гаманн. Следствие научного разъятия — холод дегуманизации в политике, смирительная рубашка безжизненных французских правил, которою Фридрих Великий, этот Прусский Соломон, так много знающий и так мало понимающий, хотел бы скрутить живое тело страстных и поэтических немцев. Враг рода человеческого — Вольтер, которого Гердер назвал по-старчески слабоумным ребенком, в ком человеческое чувство замещено разъедающим остроумием[236].

На движение в Германии, получившее в итоге название «Sturm und Drang», глубоко повлиял Руссо, особенно своими ранними сочинениями. Гаманну и его последователям был близок тот пыл, с каким Руссо защищал непосредственность видения и естественность чувства, обличал искусственность социальных ролей, исполняемых людьми по понуждению цивилизации, вопреки подлинным целям и потребностям натуры, идеализировал более примитивные, вольные человеческие сообщества, противопоставлял естественное самовыражение и калечащую искусственность социальных подразделений и условностей, которые лишают людей достоинства и свободы, искажают всю систему человеческих отношений, закрепляя

привилегии, власть и бесконтрольный произвол на одном ее полюсе и унизительное раболепие — на другом. Но даже Руссо, кажется, не был вполне последователен, ведь он по-прежнему верил в вечные истины, открытые всем людям, поскольку они запечатлены в их сердцах буквами, что прочнее бронзы — тем самым признавал авторитет такой громадной, холодной, пустой абстракции, как естественный закон. Для Гаманна и его последователей любые правила и предписания смертоносны; они могут быть полезны в повседневной жизни, но ни к чему великому не приведут. Английские критики были правы, когда полагали, что оригинальность подразумевает нарушение правил, что всякий творческий акт, всякое яркое прозрение предполагает равнодушие к предписаниям деспотических законодателей. Правило, говорил он, как девственность весталки, может принести плод, только будучи нарушено. Природа способна на самые дикие выдумки, и было бы детской наивностью пытаться втиснуть ее в тесноту рационалистических категорий, утеху сухих и тщедушных философов. Природа — чудный танец, а так называемые «практические люди» подобны лунатикам, которым слепота служит залогом безопасности и удачи; если бы они увидели реальность как она есть, они сошли бы с ума.

Язык — прямое выражение исторической жизни обществ и народов: «… двор любого монарха, любая школа, любая профессия, любая корпорация, любая секта имеют свой язык»[237]. В значение этого языка я проникаю посредством страсти, на правах «друга, наперсника, любовника»[238], а не посредством правил, этих универсальных ключей, которые на самом деле ничего не открывают. Французские «филозофы» и их английские последователи уверяют нас, что люди стремятся лишь получить удовольствие и избежать боли, — это ли не нелепость? Люди стремятся жить, творить, ненавидеть, есть, пить, поклоняться, жертвовать, понимать, они стремятся ко всему этому и не могут иначе. Жизнь есть деяние. Она постижима только для тех и теми, кто вглядывается в себя и «нисходит в ад самопознания»[239], как учили нас великие основатели пиетизма — Шпенер, Франке, Бенгель. Не высвободившись из смертельных объятий безличной научной мысли, лишающей все, чего она касается, жизни и неповторимости, человек не сможет понять себя и других, понять, как и почему мы становимся тем, что мы есть.

Если речь Гамана питалась внезапными, иррегулярными озарениями его духа, то его ученик Гердер попытался сконструировать стройную систему, объясняющую природу человека и его опыт в истории. Испытывая глубокий интерес к естественным наукам и многое из них, в особенности — из

биологии и физиологии, для себя почерпнувший, куда более, чем фанатический Гаман, склонный прислушиваться к французам, Гердер в той части своего учения, что была усвоена вдохновленными им направлениями мысли, осознанно выступал против социологических посылок французских просветителей. Он верил, что понять любое явление можно только в его индивидуальности и развитии, для чего необходима способность к Einfühlung («вчувствованию») в мировоззрение и неповторимый характер художественной традиции, или литературы, или социальной организации, или народа, или культуры, или периода истории. Чтобы понять поступки людей, мы должны проникнуть в «органическую структуру» общества, в свете которой единственно и могут быть поняты умственный склад, действия и привычки его членов. Как и Вико, он верил, что религию, или произведение искусства, или национальный характер можно понять, лишь «погрузившись» в соответствующий, уникальный пласт жизни. Те, кого швыряло бурей по волнам Северного моря (как его самого во время путешествия на Запад), полнее поймут песни древних скальдов, а те, кому не приходилось наблюдать угрюмых матросов-северян в схватке со стихиями, не поймут этих песен никогда; Библию поймут только те, кто захочет вникнуть в первобытный опыт пастухов, пасших свои стада на холмах Иудеи. Пытаться соизмерять достоинства культурных целостностей, самобытных традиций, применяя набор догматических, псевдоуниверсальных правил, сформулированных парижскими арбитрами вкуса, — суетность и слепота. Каждая культура имеет свой, исключительно ей присущий Schwerpunkt («центр притяжения»); не нащупав его, мы не поймем ее характера и специфической ценности. Отсюда происходит страстная озабоченность Гердера сохранением первобытных культур, уникального характера каждой, его любовь почти к любому проявлению человеческого духа, к любому творению воображения просто за то, что они именно такие. Искусство, мораль, обычай, религия, национальная жизнь произрастают из глубокого корня традиции, созидаются всем обществом в его целостном совместном существовании. Границы и водоразделы, проводимые между подобными целостно-коллективными творческими реакциями на общий опыт или даже внутри них, — не более чем искусственные, ложные категоризации, осуществляемые постфактум скучными педантами-догматиками.

Кто авторы песен, эпических сказаний, мифов, храмов, mores (нравов) народа, нарядов, которые он носит, языка, на котором он говорит? Сам народ, чья душа изливается в его бытии и способе жизни. Не признавать культурного наследия или топтать его —

верх варварства, поэтому Гердер осуждает римлян, подавлявших цивилизации в завоеванных землях, осуждает и церковь, хотя сам был лютеранским священником, за насильственное крещение балтов, навязывание им христианства, чуждого их исконной традиции.

Подозрительны ему и британские миссионеры, обращавшие индийцев и других обитателей Азии, чьи изысканные культуры безжалостно остановлены в естественном развитии экспансией чужих социальных систем, религий и образовательных форм. Гердер не был националистом, он полагал, что различные культуры могут и должны расцветать друг подле друга, подобно множеству цветов в великом саду человечества; тем не менее семена национализма несомненно присутствуют в его яростных нападках на пустоту космополитизма и универсализма (в них он обвиняет французское Просвещение). Семена эти дадут пышные всходы в среде его агрессивных последователей XIX в.

Гердер стал главным вдохновителем культурного национализма среди угнетенных народностей Австро-Венгерской, Турецкой и Русской империй, а в конце концов вопреки собственным установкам и симпатиям — и грубого политического национализма в Австрии, Германии и других странах, подхвативших его как заразу. Он отвергал модные в ту пору в Париже абсолютные критерии прогресса: ни одна культура не может служить для другой только средством, любое человеческое сообщество нужно судить по его внутреннему закону. Хотя позднее он попытался создать историческую теорию, где человечество в целом представлено несколько туманно, как движущееся к общей цели — Humanität, объемлющей всех людей, все искусства и все науки, наиболее глубокое воздействие на европейское воображение оказала именно его ранняя релятивистская одержимость неповторимой сущностью и вкусом каждой культуры. Для Вольтера, Дидро, Гельвеция, Гольбаха, Кондорсе есть только всеобщая цивилизация, высшее цветение которой представляет то одна нация, то другая. Для Гердера — есть только множественность несоизмеримых культур. Принадлежать конкретному сообществу, быть связанным с его членами неразрывными и неосязаемыми узами общего языка, исторической памяти, привычки, традиции и чувства — основополагающая человеческая потребность, не менее естественная, чем потребность в пище, питье, безопасности и продолжении рода. Одна нация может понять институты другой и симпатизировать им только потому, что осознает все значение собственных институтов. Космополитизм предполагает отказ от всего того, что составляет основу нашей человечности,

полноценной индивидуальности. Вот почему он не приемлет ложную механическую модель человечества, используемую французскими учеными *«философами»* (Гердер делает исключение только для Дидро, чьи сочинения, исполненные капризного, живого вымысла и внезапных озарений, он ощущал как особенно близкие себе), — те признают только машинерию причинности или произвол отдельных королей, законодателей и полководцев, иные из которых мудры, добры и озабочены общим благом, иные же — корыстолюбивы, продажны, глупы или порочны. Однако силы, формирующие людей, куда более сложны, изменчивы век от века, от культуры к культуре, их нельзя заключить в простые, однозначные формулы: «Меня всегда пугает, когда я слышу, как целую нацию или период характеризуют в немногих кратких словах. Разве не безбрежное разнообразие объемлется словом "нация" или "средние века" или "древние и новые времена"?»[240]. Немцы могут вполне проявить свою творческую одаренность только среди немцев; евреи — только вернувшись на древнюю землю Палестины. Лишенные корней, в чуждом окружении, народы хиреют, если выживают вообще: европейцы утрачивают добродетель в Америке, исландцы переживают упадок в Дании. Следование чужим образцам (это не относится к неосознаваемым и незаметным воздействиям, спонтанно оказываемым одним обществом на другое) ведет к искусственности, бледной подражательности, унижению и искусства, и жизни. Немцы должны быть немцами, а не третьеразрядными французами; жизнь есть переживание глубочайшей причастности к собственному языку, традиции, патриотическому чувству; единообразие есть смерть. Древо (научного) знания убивает древо жизни.

Сходным образом и современник Гердера Юстус Мозер, отец исторической социологии, живописатель старины своей родной местности Оснабрюк на западе Германии, утверждал, что всякому веку присущ особый стиль, всякой войне — особый тон, а политике специфическая окраска, что мода в одежде и нравы внутренне связаны с религией и науками; что Zeitstil и Volksstil бесконечно важны; что любой институт не универсален и не может быть универсален, ибо произрастает из местных корней[241]. Мезер полагал, что общество и людей можно понять только в их целостном выражении, а не изолируя один элемент от другого, как при химическом анализе. Этого, говорит он, не понимал Вольтер, когда насмехался над тем, что закон, принятый в одной немецкой деревне, противоречит тому, что принят в соседней, — именно благодаря богатому разнообразию, обеспеченному древностью и преемственностью традиций, и

возможно избежать тирании однообразных систем, подобных тем, что утверждали Людовик XIV или Фридрих Великий, именно благодаря ему и сохраняются свободы.

Хотя прямого влияния и нет, те же самые интонации различимы в трудах Берка и многих позднейших публицистов романтической, виталистской, интуитивистской и иррационалистической ориентации — и консерваторов, и социалистов, отстаивавших ценность органических форм общественной жизни. В своей знаменитой атаке на принципы французских революционеров Берк тоже апеллировал к мириадам нитей, соединяющих людей в освященное историей целое, противопоставляя такое единение утилитаристской модели общества как торговой компании, опирающейся исключительно на контрактные обязательства, миру «софистов, экономистов и калькуляторов»[242], которые слепы и глухи к не поддающимся анализу взаимоотношениям, образующим семью, племя, нацию, движение, ассоциацию человеческих существ, спаянных не просто стремлением к общей выгоде или грубой силой, но тем, что запредельно тому и другому, — взаимной любовью, верностью, общностью истории, чувства и мировоззрения. Это характерное для второй половины XVIII в. подчеркивание нерациональных факторов, независимо от того, обусловлено оно религиозными убеждениями или нет, подчеркивание ценности индивидуального, неповторимо единственного (*das Eigentümliche*), неосязаемого, эта апелляция к древним историческим корням и незапамятным обычаям, к мудрости простых грубых крестьян, не развращенных софистикой «умников», было и проявлением выраженно консервативной и даже реакционной тенденции. В устах восторженного популиста Гердера, с его резким неприятием любого политического давления, имперских замашек, политической власти и всех вообще форм насильственного упорядочивания, или Мезера, умеренного ганноверского консерватора, или Лафатера, совершенно равнодушного к политике, или Берка, воспитанного в совсем иной традиции, исполненного почтения к Церкви и Государству, к освященной самой историей власти аристократии и элиты, эти идеи в любом случае предполагали оппозицию попыткам реорганизовать общество на рациональной основе, во имя универсальных нравственных и интеллектуальных идеалов.

Неприятие научного типа знания питало настроения радикального протеста, которыми проникнуты сочинения Уильяма Блейка, молодого Шиллера и писателей-популистов Восточной Европы. Оно способствовало бурной литературной активности в Германии во второй трети XVIII в.; пьесы корифеев

Sturm und Drang Ленца, Клингера, Герстенберга и Лайзевица яростно отрицали любые формы организованной социальной и политической жизни. Негативизм, направленный против удушающего филистерства немецкого среднего класса или против жестокой несправедливости, царившей при игрушечных дворах немецких князьков-самодуров, был направлен заодно и против ясного упорядочения жизни в соответствии с принципами разума и научного знания, которое проповедовали прогрессивные мыслители Франции, Англии и Италии. Ленц видит в природе дикий водоворот, в который человек, исполненный чувства и жизни, жаждет броситься, чтобы испытать их во всей полноте; для него, как и для Шубарта и Лайзевица, искусство и в особенности литература суть формы страстного самоутверждения, в то время как всякое принятие условных форм есть «отложенная смерть»[243]. Нет ничего более характерного для всего движения *Sturm und Drang*, чем восклицание Гердера: «Я здесь не для того, чтобы думать, а чтобы быть, чувствовать, жить!»[244] Или: «Сердце! Жар! Кровь! Человечность! Жизнь!»[245]. Французское резонерство бледно и призрачно. Этим же убеждением проникнута реакция Гете в 1770-х годах на «Систему природы» Гольбаха, в ней он видит отталкивающий «киммерийский, мертвенный»[246] трактат, ничего общего не имеющий с чудной, неистощимо богатой жизненностью готического собора в Страсбурге, в котором, вослед Гердеру, он видит благороднейшее выражение средневекового немецкого духа, заведомо непостижимое для критика XVII века. Гейнзе в своей фантазии «Ардингелло и блаженные острова» приводит центральных персонажей после серии кровавых, более чем «готических» приключений, на остров, где в личных отношениях царит полная свобода, где правила и условности отброшены бесповоротно, где человек как член анархо-коммунистической общины может наконец возвыситься в полный рост, предстать артистом-творцом. В яростном, радикальном индивидуализме, которым проникнуто это сочинение, как и в современных ему эротических фантазиях маркиза де Сада, искала выражения ненасытная жажда свободы от любых заданных извне законов и правил, навязаны ли они научным разумом или властью любого рода, политической или церковной, роялистской или республиканской, деспотической или демократической.

Парадоксальным образом именно Кант, насквозь рациональный, точный, неромантический, с его пожизненной ненавистью к любым формам Schwärmerei, стал, благодаря преувеличению и искажению отдельных его положений, одним из отцов этого безудержного индивидуализма. Морально-

нравственное учение Канта указывало на несовместимость детерминизма с моралью: подлинными авторами своих деяний могут считаться лишь те, кто свободен их предпринимать или не предпринимать, и только они могут быть предметом положительной или отрицательной нравственной оценки. Поскольку ответственность предполагает возможность выбора, те, кто не может выбирать свободно, столь же неподотчетны нравственному суду, как бревна или камни. Таким образом Кант стал родоначальником культа нравственной автономии, в рамках которого подлинно свободным и нравственно ответственным признается лишь тот, кто действует, чьи поступки диктует нравственная воля, руководимая свободно избранными принципами, подчас даже вопреки естественному влечению, отнюдь не силою обстоятельств, неподконтрольных воле — физических, физиологических, психологических (как чувство, желание, привычка). Кант признавал свой огромный долг перед Руссо, который, в частности — в четвертой книге своего «Эмиля», в «Исповедании веры савойского викария», говорил о человеке как об активном существе, противостоящем пассивности материальной природы, как о носителе воли, способном свободно противостоять соблазнам чувств. «Я раб в силу своих пороков и свободен в силу угрызений совести»; активная воля, непосредственно внятная нам как «совесть», в глазах Руссо «сильнее доводов разума» (то есть рассудочной аргументации), ее опровергающих. Именно она побуждает человека выбирать добро; в случае необходимости он действует «против законов тела» и таким образом подтверждает свое право стать достойным счастья[247]. Это учение о воле как о способности, не детерминированной цепочкой причин и следствий, полемично по отношению к сенсуалистскому позитивизму Гельвеция и Кондильяка и родственно кантовским представлениям о свободной нравственной воле, и все же оно остается в рамках концепции естественного закона, который управляет как миром вещей, так и человеческим миром, предписывая всем людям неизменные универсальные цели.

Акцент на воле в ущерб созерцательной мысли и восприятию, попавшим в предопределенную колею мыслительных категорий, из которой нам трудно выбраться, очень типичен для немецкого представления о нравственной свободе, понимаемой как сопротивление природе, а не гармонический союз с ней; как победа над естественным влечением и прометеев бунт против всякого понуждения, исходит ли оно от вещей или от людей. Это, в свою очередь, вело к отрицанию теории, проповедовавшей, что знание открывает нам разумную необходимость и учит ценить то,

в чем неразумный человек видит только препятствие. Такое видение не позволяло примириться с действительностью и в своей позднейшей, романтической форме предполагало вечный бой, нередко — обреченный, против слепой, равнодушной к человеческой мысли природы и против совокупного веса авторитета и традиции, гигантского инкуба некритично принимаемого прошлого, воплотившегося в угнетающих человека институтах. Объявляя врагами Ньютона и Локка, Блейк обвиняет их в том, что они подчиняют свободный человеческий дух власти интеллектуальной машинерии; когда он говорит: «Малиновка в клетке/ приводит в ярость небеса»[248], под клеткой он имеет в виду именно Ньютонову физику, лишающую жизни свободный, спонтанный, крылатый человеческий дух. «Искусство — древо жизни… Наука — древо смерти»[249]; Локк, Ньютон, французские *raisonneurs*, царство осторожной прагматической респектабельности и полиция Питта в его глазах — части одной кошмарной картины. Нечто подобное прочитывается и в ранней пьесе Шиллера «Разбойники» (написана в 1781 г.), где яростный бунт трагического героя Карла Моора, заканчивающийся поражением, преступлением и смертью, не может быть предотвращен одним только знанием, лучшим пониманием человеческой природы, общественных условий или чего бы то ни было — одного знания недостаточно. Просветительское убеждение в том, что стоит лишь понять, чего люди по-настоящему хотят, снабдить их техническими средствами и удовлетворительными правилами поведения, и это само собой приведет их к мудрости, добродетели и счастью, несовместимо с гордым и бурным духом Карла Моора — он отрицает идеи, принятые в его окружении, его не удовлетворяет реформистская постепенность и вера в рациональную организацию в духе Aufklärung предыдущего поколения. «Закон заставляет ползти улиткой и того, кто мог бы взлететь орлом»[250]. Человеческая природа уже не представляется в принципе гармонизируемой с миром природы; Шиллер, подобно Руссо, усматривает фатальный разрыв между духом и природой — рану, нанесенную человечеству, за которую искусство стремится мстить, зная заранее, что залечить ее невозможно.

Якоби, мистический метафизик, испытавший глубокое влияние Гаманна, не может примирить потребности души и интеллекта: «Свет исходит из моего сердца, но гаснет, лишь только я пытаюсь распространить его на свой разум»[251]. Спиноза для него — величайший философ со времен Платона, разумно видевший мир; но для Якоби это смерть в жизни, а не ответ на жгучий вопрос души. Бездомно блуждает она в холодном,

рассудочном мире и покой может обрести только через полнейшее самоотречение, веру в трансцендентного бога.

Шеллинг был, наверное, самым красноречивым среди тех философов, которые представляли вселенную как саморазвитие изначальной иррациональной силы, которую схватывает только интуиция художественного гения, а ею могут обладать поэты, философы, теологи или государственные деятели. Природа как живой организм отвечает на вопросы, которые задает ей гений, а гений отвечает на вопросы, которые задает ему природа. Они, таким образом, в сговоре; только прозрение художника, пророка или мыслителя способно обнаружить контуры будущего, — для расчетливого интеллекта и аналитической способности естествоиспытателя, политика или иного привязанного к земле эмпирика они невидимы. Это убеждение в превосходстве особой духовной способности, известной под разными именами — разум, понимание, чутье, первичное воображение, но так или иначе всегда отличаемой от критического аналитического интеллекта, который чтило Просвещение, этот контраст между нею и аналитической способностью или методом, который коллекционирует, классифицирует, экспериментирует, разнимает на части и собирает снова, предлагает дефиниции, осуществляет дедукцию и определяет степень вероятности, станут отныне общим местом, характерным для Фихте, Гегеля, Вордсворта, Кольриджа, Гете, Карлейля, Шопенгауэра и других мыслителей-антирационалистов XIX в., вплоть до Бергсона и позднейших противников позитивизма.

Здесь исток того течения полноводной реки романтизма, которое видит в любой человеческой деятельности форму личного самопроявления, а в искусстве — отпечаток неповторимого лица, индивидуального или коллективного, сознающего себя или бессознательного, отпечаток его в природе или иной среде, в которой и на которую оно действует, стремясь реализовать ценности, не данные изначально, но порождаемые в самом процессе творчества. Отсюда отрицание, и в теории, и на практике, центральной идеи Просвещения — того, что правила, в соответствии с которыми люди должны жить, действовать и творить, заданы, продиктованы самой природой. Для Джошуа Рейнольдса, например, «большой стиль» есть воплощение в художническом видении извечных форм, прототипов, потусторонних суете обыденного опыта; гений угадывает их и тщится, как умеет, воспроизвести на живописном полотне, в мраморе или в бронзе. В рамках немецкой традиции противостояния французскому классицизму такое подражание или копирование идеальных форм — не истинное творчество,

которое предполагает сотворение не только средств, но и целей, создание самих ценностей, не только их образов. Видение, которое я пытаюсь передать красками или звуками, производится *мною,* присуще только *мне,* не схоже ни с каким другим, бывшим или будущим, а главное, ни в коем случае не объединяет меня с другими людьми, стремящимися осуществить общий для всех, универсальный, ибо разумный, идеал. Мысль о том, что произведение искусства (или любое произведение человека) создается в соответствии с правилами, диктуемыми объективной природой и потому обязательными для всех, как учили Буало и аббат Баттё, отвергается in toto. Правила могут служить временным, частным вспоможением, но малейшая искра гения их разрушает, учреждая собственную практику, которой нетворческие ремесленники, бессильные сказать свое, вольны подражать в дальнейшем. В качестве художника, философа, государственного деятеля я творю не потому, что стремлюсь воплотить нечто объективно прекрасное, или истинное, или нравственное, или одобряемое общественным мнением, или освященное авторитетом большинства или традиции, но потому, что творю свое из себя.

Понимать творческое «я» в рамках этого направления мысли можно по-разному. В глазах одних это трансцендентное начало сродни космическому духу, божественному принципу, к которому конечный человек устремлен, как искра к сердцевине пламени; для других — для Байрона, Гюго или иных романтических бунтарей, писателей и художников — это их собственное, неповторимое, смертное «я». Третьи отождествляют творческое «я» со сверхличным «организмом», ощущая себя его частицами или членами, — с нацией, Церковью, культурой, классом или самой историей, но непременно с могучей силой, которую они воплощают в своем земном бытии. Агрессивный национализм, самоотождествление с интересами класса, культуры, расы или сил прогресса — с волной исторической энергии, направленной в будущее, с чем-то и объясняющим, и оправдывающим поступки, которые вызывали бы ужас и презрение, если бы совершались в силу эгоистического расчета или иных светских мотиваций, — вся эта совокупность политических и нравственных представлений объемлется идеей самореализации. Сложилась эта идея, отрицая центральные посылки Просвещения, прежде всего ту, что истину, право, добро, красоту можно раскрыть в их всеобщей значимости, правильно применяя объективные методы познания и интерпретации, которые каждый свободен использовать и поверять. В полном романтическом облачении эта поза предполагает, что мы открыто и принципиально объявляем войну

тому рациональному и экспериментальному методу, начало которому положили Декарт и Галилей и который вполне и твердо разделяли, при всех сомнениях и оговорках, даже такие последовательные уклонисты, как Монтескье, Юм, Руссо и Кант. Для самых ярых оппонентов классицизма ценности не находят, а созидают, не открывают, а творят; они должны быть реализованы, поскольку они мои или наши, каково бы ни было «первое лицо», на которое делает ставку та или иная метафизическая доктрина.

Самые экстравагантные из немецких романтиков, Новалис или Тик, видели в мире не структуру, которую можно изучить или описать подходящими для этого методами, но непрестанную деятельность духа и природы, которая есть тот же дух, но спящий. Это непрестанное восходящее движение сознательно воплощает в себе гений, именно в нем явлен наиболее полно тот прогрессивный творческий порыв, которым проникнута жизнь духа. Для иных, как для Шеллинга и Кольриджа, этот порыв предполагает постепенный рост самосознания мирового духа, стремящегося к совершенству; в глазах других этот космический процесс никуда не устремлен, движение не имеет цели и смысла, и потому люди, не в силах созерцать эту холодную, вызывающую отчаяние истину, пытаются спрятаться, создают утешительные иллюзии в форме религий, обещающих награды в загробной жизни, или метафизических систем, предлагающих рациональные обоснования мира как он есть и человеческой деятельности в нем; или научных систем, которые делают вид, что осмысливают бессмысленный по сути процесс, бесформенный поток, который есть то, что он есть, голый факт, ничего не обозначающий. На этом учении, которое развил Шопенгауэр, основаны разновидности экзистенциализма и культа абсурда в искусстве и в мысли, а также крайности эгоистического анархизма, в которых особенно упорствовали Штирнер, Ницше (в иных своих настроениях), Кьеркегор (самый блестящий и глубокий из учеников Гаманна) и современные иррационалисты.

Центральные принципы Просвещения — универсальность, объективность, рациональность, возможность найти постоянное решение для всех истинных проблем жизни и мысли, а также (что не менее важно) доступность рациональных методов всякому мыслителю, располагающему достаточной способностью к наблюдению и логическому мышлению, — отрицали в разных формах: консервативной и либеральной, реакционной и революционной, в зависимости от конкретного адреса полемики. Например, Адам Мюллер или Фридрих Шлегель, а порой и Кольридж или Коббетт, которым принципы Французской революции и наполеоновской организации представлялись

неодолимыми препятствиями на пути свободного самовыражения, тяготели к консервативным или реакционным формам иррационализма, иногда ностальгически устремляя взоры к некоему золотому веку в прошлом, ассоциируемому с донаучной чистотой веры, и поддерживая (не всегда последовательно) клерикальную и аристократическую оппозицию модернизации и механизации жизни, осуществляемых под эгидой индустриализма и новых иерархий власти. Те, кто видел в традиционной власти воплощение социального гнета, например Байрон или Жорж Санд, а в той мере, в какой их можно назвать романтиками, — Шелли или Бюхнер, формировали «левое крыло» романтического бунта. Были и такие, кто презирал общественную жизнь в принципе, сосредоточившись на внутренней жизни духа. Во всех случаях попытку организовать жизнь, применяя к ней рациональные или научные методы, любые формы регламентации или подчинения людей утилитарным задачам и организованному счастью, они считали проявлением ненавистного филистерства.

Все Просвещение отрицает центральную для христианства доктрину первородного греха, полагая, что человек при рождении невинен и добр или же нравственно нейтрален, но в дальнейшей жизни подвержен воздействию образования и среды, или, на худой конец, он несовершенен, но его можно радикально менять и бесконечно совершенствовать разумным воспитательным воздействием в благоприятных обстоятельствах или революционной реорганизацией общества, как требовал, к примеру, Руссо. Именно из-за этого Церковь сурово осудила «Эмиля», несмотря на общую враждебность книги материализму, утилитаризму и атеизму. Возрожденный пафос апостола Павла и Блаженного Августина приняли на вооружение де Местр, Бональд и Шатобриан в решительном походе, предпринятом ими против Просвещения на рубеже веков.

В доктринах Жозефа де Местра, его последователей и союзников, явившихся знаменем контрреволюции в Европе начала XIX в., воплотились едва ли не самые мрачные из реакционных форм противоборства с Просвещением, и в то же время едва ли не самые интересные и значительные. Де Местр полагал, что просветительство — одна из самых нелепых и разрушительных форм социальной идеологии. Мысль о том, что человек естественно расположен к добру, сотрудничеству и миру или, по крайней мере, способен эволюционировать в этом направлении под воздействием соответствующего воспитания или законодательства, для него поверхностна и ложна. Благожелательная госпожа Природа, как ее трактуют Юм, Гольбах и Гельвеций, — абсурдный плод воображения. Природу можно

лучше всего понять через историю и зоологию, которые представляют ее как поле бесконечной грызни. Люди по природе агрессивны и разрушительны, склонны бунтовать по пустякам: изменения календаря в XVI в. или решение Петра I обрить бороды боярам вызывают яростное сопротивление, а то и опасный бунт; но когда людей посылают на войну, чтобы лишать жизни существа столь же невинные, без всякой цели, внятной солдатам обеих армий, они послушно отправляются на смерть и даже не пытаются протестовать. Когда в человеке пробуждается разрушительный инстинкт, он испытывает восторг и ощущение полноты жизни. В противоположность тому, чему учили просветители, люди собираются вместе не для того, чтобы трудиться и жить в мире и счастье; история свидетельствует, что они никогда не бывают более едины, чем тогда, когда приносят себя в жертву на общем алтаре. Это объясняется тем, что желание жертвовать собой и другими в них, по крайней мере, так же сильно, как стремление к миру и созиданию. Де Местр полагал, что люди от природы — злые, склонные к саморазрушению животные, движимые противоречивыми импульсами. Они не знают, чего хотят, хотят того, чего не желают, и не желают того, чего хотят, а потому могут выжить и спастись лишь тогда, когда их постоянно контролируют, в условиях жесткой дисциплины, поддерживаемой тем или иным видом авторитарной элиты — Церкви, Государства или иного органа, суд которого безоговорочен. Рассуждение, анализ, критика потрясают основы и разрушают ткань общества. Если опора власти рациональна, она открыта вопрошанию и сомнению; к ней можно обратиться с вопросом, ее можно и опровергнуть; авторитет ее могут подорвать умелые софисты, что открывает дорогу силам хаоса, как и случилось во Франции при слабом и либеральном Людовике XVI. Если государство хочет выжить и не допустить, чтобы его разрушили глупцы и корыстолюбцы, которые вечно к тому стремятся, источник власти должен быть абсолютным и настолько устрашающим, что малейшая попытка подвергнуть его сомнению влечет за собой немедленную и ужасную кару. Только тогда люди научатся этой власти подчиняться. Без ясной иерархии власти, внушающей священный ужас, неисправимо разрушительные страсти людей неизбежно породят хаос и взаимное истребление. Высшая власть — особенно власть Церкви — ни в коем случае не должна рационально объяснять себя или оправдывать; ведь то, что один может доказать, другой — опровергнуть. Разум — слишком непрочная стена, неспособная защитить от бушующих волн чувства; на столь ненадежной основе не построишь ничего постоянного. Иррациональность — не

препятствие, а необходимость *для* общества, именно она вела к миру, безопасности и силе; напротив, самыми непрочными оказывались рациональные институты — республики, выборные монархии, демократии, ассоциации, основанные на просвещенных принципах свободной любви. Прочнее всего авторитарные церкви, наследственные монархии и аристократии, традиционные формы жизни — к примеру, такой иррациональный институт, как семья, основанный на пожизненно нерасторгаемом браке.

«Филозофы» предполагали рационализировать общение, изобретя всеобщий язык, свободный от пережитков иррационального, необъяснимых завихрений и поворотов, капризных особенностей, присущих существующим языкам. Их успех был бы губителен, ибо неповторимое историческое развитие народного языка вбирает в себя, освящает и сохраняет огромное богатство коллективного опыта, лишь наполовину осознаваемого, наполовину внятного. То, что люди называют суеверием и предрассудком, — не что иное, как поверхностный слой обычая, чье долгожительство само по себе доказывает его право на жизнь; расставшись с ним, мы утратили бы щит, прикрывающий национальное бытие людей, их дух, привычки, воспоминания, веру, которые сделали их именно такими. Представление о человеческой природе, исповедуемое радикальными критиками, фундамент, на котором они возводят свой карточный дом, — детски наивная фантазия. Руссо спрашивает, почему человек, рожденный свободным, тем не менее, всегда в цепях. Де Местр отвечает: «Эти безумные слова (…) прямо противоположны истине»[252]. «Столь же правомерно сказать, — добавляет знаменитый критик Эмиль Фаге в эссе, посвященном де Местру, — что овцы рождены плотоядными, однако всегда щиплют траву»[253]. Люди не созданы ни для свободы, ни для мира. Свобода и мир были им доступны только благодаря мудрым авторитарным правительствам, умевшим подавлять разрушительный критический интеллект и опасные для общества эффекты, им производимые. Ученые, интеллектуалы, юристы, журналисты, демократы, янсенисты, протестанты, евреи, атеисты — вот они, недремлющие враги, неустанно уедающие общественную плоть. Лучшим правительством в мире было правительство римлян: они были слишком мудры, чтобы стать учеными и нанимали для этой цели умных, поверхностных, политически бездарных греков. Человеком и обществами движет не светлый разум, а темные инстинкты; только сознающая это элита, предохраняя народ от избыточного светского образования, которое располагает к повышенной

критичности и недовольству, может дать людям ту меру счастья, справедливости и свободы, на которую в этой юдоли слез они могут надеяться. Но в основе своей всякая власть должна опираться на возможность применения силы, на принудительное насилие.

Де Местр использует очень сильный образ, заявляя, что всякий социальный порядок в конечном счете опирается на единственного человека, палача. С этой отталкивающей фигурой никто не хочет иметь ничего общего, однако именно на нем, в силу человеческой слабости, порочности, неспособности управлять страстями, вечной уступчивости по отношению к гибельным соблазнам и нелепым мечтаниям, держатся и порядок, и мир, и общество. Воображать, что рассудок способен воспитывать и контролировать страсти, смехотворно. Всякий вакуум тут же заполняется властной силой; даже кровавое чудовище Робеспьер, эта чума, посланная Господом в наказание стране, отступившей от истинной веры, даже он более достоин восхищения, ибо он удержал целостность Франции, отразил ее врагов и создал армии, которые, опьяненные кровью и страстью, сумели ее сохранить. Да, он достойней восхищения, чем либералы с их болтовней и мягкотелостью. Людовик XIV презирал умников-резонеров, подавлял ересь и умер в своей постели на вершине славы, Людовик XVI заигрывал с опасными идеологами, испившими из Вольтерова отравленного колодца, и умер на гильотине. Репрессии, цензура, абсолютная власть, приговоры, не подлежащие обжалованию, — только так можно управлять существами, которых де Местр описывает как полулюдей-полуживотных, чудовищных кентавров, стремящихся к Богу и противящихся Ему, жаждущих любви и творчества, но вечно рискующих пасть жертвами слепых разрушительных инстинктов. Их удержит в узде только сочетание силы и авторитета, и прежде всего — вера, воплощенная в освященных историей институтах, которых не смеет коснуться критика разума.

Нация и раса безусловно реальны; искусственные создания сторонников конституции заведомо обречены. «Нации, — говорит де Местр, — рождаются и умирают подобно людям»; у нации «есть душа», особенно явная в ее языке[254]. Как и человек, нация должна стремиться к сохранению расовой чистоты. Бональд, его ближайший интеллектуальный сподвижник, сожалеет о том, что французы отказались от идеала расовой чистоты и таким образом себя ослабили. Вопрос о том, произошли ли они от франков или от галлов, были ли их институты по происхождению римскими или греческими, трактуется в мистическом и органическом духе,

который превосходит и даже заведомо отторгает любое рациональное суждение. Хотя восходит он к политическим спорам XVI, XVII и раннего XVIII столетий, предполагается, что его решение существенно определит формы современной жизни. Де Местр признает реальным лишь естественное развитие. Только время, только история способны создать власть, которую люди почитают и которой подчиняются; военная диктатура, создание отдельного человека есть голая сила, не располагающая духовным авторитетом; он называет ее *bâtonocratié*[255] и предрекает скорый конец Наполеона.

Бональд тоже осуждает индивидуализм и как социальную доктрину, и как метод анализа исторических явлений. Изобретения человека, говорит он, ненадежны и опасны сравнительно с тем, что человеку дано от Бога и что проникает все его существо, — язык, семья, вера. Разве их кто-то изобрел? Рождаясь на свет, ребенок уже имеет отца, мать, семью, язык, Бога; вот основа всего истинного и вечного, а не человеческие измышления, происходящие из мира лавочников с их контрактами, обещаниями, полезностью или товаром. Либеральный индивидуализм, воодушевленный бесстыдной самоуверенностью неспособных к почитанию интеллектуалов, породил бесчеловечную состязательность буржуазного общества, где побеждают сильнейшие и быстрейшие, а слабые обречены. Только Церковь способна организовать общество таким образом, что сильнейших будут держать в узде, и прогресс станет доступен всем, ибо и самые слабые, и самые жадные смогут осуществить свои цели.

Эти мрачные учения одушевляли монархическую политику во Франции и, совокупно с представлениями о романтическом героизме и резком противостоянии творческих и нетворческих, исторических и неисторических индивидов и наций, послужили в дальнейшем вдохновением для национализма, империализма и самой жесткой и патологической их формы — фашизма и тоталитарных доктрин XX в.

Очевидная неспособность Французской революции осуществить большую часть декларированных ею задач обозначила конец французского Просвещения как движения и как системы. Его наследники и оппоненты, то есть учения и движения, которые в какой-то степени провоцированы им и испытали на себе его воздействие, романтические и иррационалистические, политические и эстетические, бурные и мирные, индивидуалистические и коллективные, анархические и тоталитарные, — все они, а также их следствия принадлежат другой странице истории.

НАЦИОНАЛИЗМ. Вчерашнее упущение и сегодняшняя сила
«Nationalism: Past Neglect and Present Power» ©Isaiah Berlin 1978
пер. Б. Дубина

I

История идей — неисчерпаемая, но по самой природе зыбкая область знаний, подпадающая под естественное подозрение *специалистов в более точных науках, однако* дарящая при этом свои находки и награды. Среди них — открытие того факта, что многие из распространенных ценностей нашей культуры куда моложе, чем можно было ожидать. Цельность и искренность не относились к качествам, которыми восхищались древность и Средневековье: их тогда едва упоминали, на первое место в теории ставили объективную истину, а превыше всего как в теории, так и на практике ценили правильное понимание вещей. Сознание того, что разноликость притягательна, а однообразие монотонно, уныло, скучно, что оно для вольнолюбивого человеческого духа тяжелее вериг и в нем есть что-то «киммерийское, покойницкое»[256], как описывал Гете «Système de la nature» Гольбаха, явно противоречило традиционному взгляду на мир, согласно которому истина одна, а заблуждений много и который поставили под вопрос лишь к концу XVII столетия, но никак не раньше. Понятие терпимости, и не просто в качестве полезного способа избегать непримиримых разногласий, а на правах особой ценности; понятие свободы и прав человека в их сегодняшнем смысле; понятие гения как вызова любым законам со стороны неукротимой воли, презирающей всяческие препоны, где бы их ни возводил разум, — все это составные части грандиозных сдвигов в образе мыслей и чувств западного человека, произошедших в XVIII столетии. Их последствия в виде самых разных движений, направленных против революционных перемен, очевидны в любой из сфер современной жизни. Это слишком широкая тема, которую я сейчас напрямую обсуждать не стану: я бы хотел сосредоточиться только на одной ее стороне.

II

Как известно, XIX столетие стало свидетелем небывалого расцвета исторических исследований. Причин тому много: революционные сдвиги в жизни и мышлении, вызванные стремительным и победоносным развитием естественных наук, а особенно техническими новшествами и сопутствующим им подъемом тяжелой промышленности; выход на арену новых государств, классов и правящих групп, ищущих свою родословную; разложение вековых религиозных и общественных институтов, причина и вместе с тем следствие Ренессанса, секуляризации и Реформации, — все это приковало внимание к феноменам исторической изменчивости и обновления. Данный этим толчок к занятиям историей и вообще процессами становления был необычайно силен. Нарождалось новое чувство — чувство непрестанного развития или, по крайней мере, постоянного движения, изменения в жизни человеческих обществ. Понятно, что крупнейшие мыслители данного периода устремились к открытию законов, управляющих социальными сдвигами. Казалось, новые методы естественных наук, уже доказавшие способность объяснять природу и законы мира физического, сумеют сделать то же самое для человеческого мира. И если подобные законы вообще можно открыть, то они, конечно же, должны объяснять будущее не хуже, чем прошлое. Надо вырвать будущее из рук мистических провидцев и толкователей апокалиптических пророчеств Библии, из рук астрологов и любителей оккультизма, превратив его в упорядоченную область научного знания.

Эта надежда подстегнула новые разработки по философии истории и повлекла за собой возникновение совершенно новой на тот момент области социальных исследований. Новоявленные пророки стремились обеспечить своим суждениям как о прошлом, так и о будущем точность подлинной науки. И хотя немалая часть выходившего из-под их пера была плодом буйных, необузданных, а то и просто эгоманиакальных фантазий» или уж, по крайней мере, оставалась в высшей степени спекулятивной), общая нарисованная ими картина выглядит куда пристойней, чем обычно считали. Кондорсе мог быть чрезмерным оптимистом, обещая возникновение всеобъемлющей и систематической естественной науки о человеке, а также предвидя конец преступности, глупости и нищеты, этих порождений человеческой праздности, невежества и безрассудства. Во мраке застенка он рисовал в 1794 г. радужный образ нового, безгрешного и

безмятежного мира, выстроенного по методу науки, который свободные в духовном и нравственном отношении люди применили к организации общества, тем самым открыв человечеству путь к гармоническому содружеству наций, непрерывному прогрессу искусств и наук и вечному миру. Все это выглядело слишком безоблачно; тем не менее возможность применить математическую — в частности, статистическую — технику к проблемам общества была предвидением оригинальным и вместе с тем крайне важным.

Сен-Симон, человек блестящих дарований, как известно, провозгласил неотвратимую победу технократического миропорядка. Он говорил о грядущем союзе науки, финансов и промышленности и о замене в этом новом мире производителей, дружных с учеными, прежних клерикальных форм воспитания деятельностью новой разновидности пропаганди-стов — художников, поэтов, священнослужителей нового светского культа, способного мобилизовать чувства людей, без чего новый индустриальный мир не сможет существовать. Его последователь Огюст Конт считал необходимым и предвидел в будущем создание особой властвующей элиты, задача которой — обучать и контролировать построенное на рациональных основах, но далекое от демократии и либерализма общество и его членов, воспитанных по законам науки. Точность этого пророчества я обсуждать не стану: соединение технической сноровки с непререкаемой властью светского клира слишком успешно реализовалось в наши дни. И если те, кто свято верил в новое просвещение, которое очистит общественную жизнь от предрассудков, невежества и суеверий, нашедших воплощение в бессмысленных, насильственных законах экономики, политики, расовых и сексуальных отношений, так и не увидели свои мечты осуществленными, то этот факт не уменьшает зоркости, позволившей им разглядеть новые пути, открытые развитием Западной Европы. Я имею в виду тот самый образ разумного, чистого, запасливо устроенного нового миропорядка, который возвещали Бентам и Маколей, который волновал умы Милля и Токвиля и вызывал глубочайшее отвращение Карлейля и Дизраэли, Рёскина и Торо, а до них — кое-кого из ранних немецких романтиков на рубеже XVIII–XIX вв. В свою очередь, Фурье, нередко впадая в бессмыслицу, ополчался против всех зол торговли и промышленности, втянутых в необузданное экономическое соревнование, когда ради собственных выгод стремятся всеми силами уничтожить плоды человеческого труда или заменить их подделками. Он объявлял, что рост централизованного контроля над сообществами людей — прямая

дорога к рабству и отчуждению, провозглашал конец эры насилия над людьми и необходимость ввести человеческие страсти в разумные рамки с помощью особого руководства профессионалов, которые могли бы направлять все человеческие желания, способности и склонности в сторону свободного и творческого развития. Фурье, случалось, предавался весьма причудливым фантазиям, но эти его мысли были вполне здравыми, больше того — многие из его пророчеств стали сегодня расхожей мудростью.

Все мы признаем убийственную точность неудобных мыслей Токвиля, предвидевшего конформизм и одноцветность, к которым рано или поздно ведет демократическая уравниловка, что бы мы при этом ни думали о снадобьях, рекомендованных Токвилем для смягчения подобных последствий. Точно так же вряд ли кто-нибудь станет отрицать, что Карл Маркс, при всех его ошибках, обладал редкой силой предвидения, выявив целый ряд ключевых факторов эпохи, которые не были видны его современникам, — таких, как взаимосвязь между технологическими сдвигами и культурой, концентрация и централизация средств производства в руках частных собственников, неотвратимый ход индустриализации, подъем и широчайшее распространение крупного бизнеса, тогда находившегося еще в зачатке, но ведущего к неизбежному обострению социальных и политических конфликтов. Срывание политических и моральных, философских и религиозных, либеральных и научных масок, под которыми скрывались самые чудовищные проявления этих конфликтов, а также их социальные и интеллектуальные последствия, тоже не назовешь безуспешным.

Таковы были главные пророки, но можно назвать и других. Блестящий и своенравный Бакунин куда точней своего великого соперника Маркса представлял ситуации, чреватые серьезными волнениями неимущих слоев, и предвидел, что они, скорее всего, разразятся не в самых развитых обществах и не на восходящей кривой экономического прогресса, а в странах, где большинство людей привыкли существовать на уровне прожиточного минимума и меньше других потеряют при социальном перевороте, — каковы крестьяне, которые живут в совершенно примитивных условиях, не вылезая из отчаянной нужды, при крайне отсталом сельском хозяйстве и слабом развитии капитализма в таких, например, странах, как Испания и Россия. Вряд ли для него остались бы загадкой причины грандиозных социальных переворотов в Азии и Африке наших дней. Могу привести и другой пример. Обращаясь к французам в первые годы царствования Луи-Филиппа, поэт Генрих Гейне предупреждал, что в один прекрасный день их немецкие соседи, подхлестнутые

историческими воспоминаниями и ресантиментом вкупе с метафизическим и моральным фанатизмом, могут обрушиться на них и уничтожить великие памятники западной культуры: «недоступные ни страху, ни алчности… словно первые христиане, сломить которых не могли ни пытки, ни утехи»[257], эти отравленные идеологией варвары обратят Европу в пустыню. Лассаль проповедовал и, может быть, предвидел государственный социализм — так называемые народные демократии наших дней, именуйся этот гибрид, полностью разоблаченный Марксом в его заметках о Готской программе, государственным коммунизмом либо государственным капитализмом.

Примерно десятилетие спустя Якоб Буркхардт предсказал появление военно-промышленных комплексов, которые рано или поздно возьмут под контроль клонящиеся к упадку страны Запада; Макс Вебер ясно видел растущую мощь бюрократии; Дюркгейм предупреждал о возможностях аномии; дальше следовали кошмары Замятина, Олдоса Хаксли и Оруэлла, наполовину сатириков, наполовину пророков уже наших дней. Кое-что из их слов так и осталось в области чистых предсказаний, что-то — прежде всего предвидения марксистов и мысль Гейне о новых философствующих варварах, обожествленных воображением позднейших расистов и иррационалистов-неоязычников, — кажется, частично осуществилось. XIX век породил множество других утопий и прогнозов — либеральные, социалистические, технократические, проникнутые ностальгией по новому средневековью и отыскивающие в прошлом чаще всего придуманную Gemeinschaft, эти системы сегодня чаще всего по справедливости забыты.

Но при всем изобилии этих скрупулезно разработанных, статистически обоснованных прогнозов и фантазий среди них тем не менее есть пробел. Существовало одно движение, которое в XIX столетии господствовало над Европой и было настолько всеохватывающим, настолько общераспространенным, что лишь особым усилием мысли можно представить себе мирок, им совершенно незатронутый. У него были приверженцы и противники, было свое демократическое, аристократическое и монархическое крыло, оно вдохновляло людей действия и художников, интеллектуальные элиты и массу, но, как ни странно, ни один из сколько-нибудь известных мне мыслителей не предвидел его будущего расцвета, когда отведенная ему роль окажется еще значительнее. Тем не менее я, вероятно, не преувеличу, сказав, что это одно из наиболее мощных, а в некоторых регионах и самое мощное движение среди существующих сегодня в мире и что многие из тех, кто не сумел

предвидеть его взлет, заплатили за свою близорукость свободой, более того — жизнью. Я имею в виду национальное движение. Никто из крупных мыслителей — по крайней мере, тех, которых я знаю, — не предвидел подобного будущего или, говоря точней, не высказался на этот счет с полной ясностью. Единственное известное мне исключение — Мозес Гесс, который в своей книге 1862 г. «Рим и Иерусалим» утверждал, что историческая миссия евреев состоит в том, чтобы соединить коммунизм с национализмом. Но это было не столько пророчеством, сколько проповедью, и оставшуюся непрочитанной книгу открыли для себя только позднейшие деятели сионизма.

Нет нужды специально подчеркивать тот очевидный факт, что абсолютное большинство суверенных государств, представленных сегодня в Организации Объединенных Наций, руководствуются в своих шагах сильнейшими национальными чувствами даже чаще, чем их предшественники в Лиге Наций. Подозреваю однако, что этот факт весьма удивил бы многих из пророков XIX в., независимо от их блестящего ума и политической прозорливости. И удивил именно потому, что большинство писавших тогда на социальные и политические темы предрекали этим чувствам близкий закат. Национализм в Европе, по общему в ту пору признанию, относился к пережиткам прошлого. При этом стремление многих из тех же самых людей быть гражданами государства, чьи границы совпадают с границами национального сообщества, к которому они себя причисляют, почиталось естественным. Либо же, по мнению других, вызывалось ходом всего историко-политического развития, причиной и одновременно следствием которого стал рост национального сознания, по крайней мере — на Западе. Ни национальные чувства, ни идеология национализма с сознанием национальной принадлежности не связывались (и, как мне кажется, справедливо).

Потребность принадлежать к определенной группе общества рассматривалась как естественное стремление человека со времен, по меньшей мере, Аристотеля: семья, клан, племя, сословие, социальный слой, класс, религиозная организация, политическая партия и, наконец, нация и государство были историческими формами, в которых эта основополагающая потребность воплощалась. Ни одна из этих форм, вероятно, не была столь же необходима для самого нашего существования, как, допустим, потребность в еде и крове, самосохранении и размножении, но некоторые из них все-таки оказывались весьма настоятельными, и различные теории от Платона и Полибия до Макиавелли, Боссюэ, Вико, Тюрго, Гердера, Сен-Симона, Гегеля,

Конта, Маркса и их позднейших последователей брались описывать историческое развитие подобных форм. Общество складывалось под воздействием общего происхождения, общего языка, обычаев, традиций, памяти, длительного проживания на одной территории. Подобная однородность подчеркивала несходство группы с ее соседями, наличие племенной, культурной или национальной солидарности, а вместе с ней — чувство отличия от групп с другими обычаями, другими реальными или мифологическими истоками, которое нередко сопровождалось активной неприязнью и завистью к ним; всем этим и объяснялось, а вместе тем — обосновывалось, национальное государство. Народы Великобритании, Франции, Испании, Португалии и Скандинавии достигли этого задолго до XIX столетия, у народов Германии, Италии, Польши, Балкан и Балтики подобного не получилось. Швейцария решила проблему по-своему. Общность границ нации и государства рассматривалась как желательная практически всеми, за исключением приверженцев династических многонациональных империй наподобие Российской, Австро-венгерской или Турецкой, а также сторонников империализма, социалистического интернационализма, анархистов и, вероятно, некоторых католиков ультрамонтанского толка. Большинство политических мыслителей открыто или молча принимали подобное состояние за неизбежную фазу в организации общества. Одни надеялись или опасались, что ее сменят иные политические структуры, другие как будто бы считали ее «естественной» и неизменной. Национализм, то есть, возведение интересов единства и самоопределения нации в ранг высшей ценности, заставляющей какие бы то ни было иные соображения раз и навсегда умолкнуть, — идеология, к которой по преимуществу питали склонность мыслители Германии и Италии, — более либерально настроенные наблюдатели считали кратковременной фазой и связывали с обострением национального самосознания, угнетенного и насильственно подавленного деспотическими правителями при поддержке раболепно преданной им церкви.

В середине XIX столетия казалось, что стремление немецкого и итальянского народов к политическому единству и независимости в самом скором времени увенчается успехом. Затем это победное движение принесет свободу и остальным угнетенным народам многонациональных империй. После этого, верилось всем, национализм, болезненное разжигание уязвленного национального самолюбия, должен будет сойти на нет: вызванный притеснениями, он отомрет вместе с ними.

Времени потребовалось больше, чем думали оптимисты, но к

1919 г. основополагающий принцип права любой нации на самоопределение был, казалось, общепринят. Признав право наций на независимость, что бы ни мешало его осуществлению, Версальский договор должен был в любом случае положить конец так называемому национальному вопросу. Оставался, конечно, вопрос о правах национальных меньшинств в новых национальных государствах, но их предстояло гарантировать новой Лиге Наций. Предполагалось, что эти государства, хотя бы по собственному историческому опыту, в состоянии осознать одно: стремление к самостоятельности со стороны этнических и культурных групп, которые проживают в их границах, должно быть удовлетворено любыми средствами. Человечество в будущем могли по-прежнему терзать такие проблемы, как колониальная эксплуатация, социальное и политическое неравенство, невежество, нищета, несправедливость, голод, болезни, коррупция, привилегии, но наиболее просвещенные либералы и, конечно же, социалисты твердо отстаивали мысль, что национализм движется к закату, поскольку самые глубокие раны, нанесенные народам мира, не сегодня так завтра будут залечены.

Марксисты и другие радикально настроенные социалисты шли дальше. Сами национальные чувства оказывались у них формой ложного сознания, идеологией, которую вольно или невольно породило экономическое господство особого класса, буржуазии, правившей в союзе с обломками прежней аристократии. Экономическая власть в руках буржуазного класса служила способом удержать и расширить классовый контроль над обществом, который, в свою очередь, опирался на эксплуатацию рабочей силы пролетариата. Пройдет время, и рабочие, сплоченные самим процессом труда в организованную силу все больших масштабов, политической сознательности и мощи, свергнут своих угнетателей-капиталистов, ослабленных беспощадной конкуренцией, которая подорвет в них всякую способность к организованному отпору. Экспроприаторов подвергнут экспроприации, пробьет последний час капитализма, а стало быть, и всей идеологии, многообразными личинами которой выступали национальные чувства, религия и парламентская демократия. Различия между нациями сохранятся, но они, наряду с местными или этническими особенностями, отступят в тень перед солидарностью рабочих всей земли, объединенных производителей, вступающих друг с другом в свободную кооперацию и использующих мощь природы во имя всего человечества.

Общим для подобных взглядов была вера в то, что национализм — всего лишь кратковременное следствие

подавленных в человеке порывов к независимости, приостановка человеческого прогресса под воздействием безличных сил и порожденных ими идеологий. О природе этих сил теоретики могли спорить. Но в большинстве своем они предполагали, что национализм как явление исчезнет вместе с его причинами, каковые, в свою очередь, будут сметены неотвратимым развитием просвещения, понимать ли последнее в терминах морали либо технологии как победу разума, технического прогресса или обоих разом и отождествлять ли его с борьбой за социальное равенство, экономическую и политическую демократию, справедливое распределение земных богатств, с разрушением национальных барьеров на пути к всемирному рынку или с триумфом науки и морали, основанной на принципах разума, а стало быть — с наиболее полной реализацией человеческих возможностей, к чему рано или поздно придет мир.

Перед всем этим призывы и идеалы каких-то национальных групп, казалось, должны были утратить всякий смысл и вместе с другими реликтами незрелости человечества, пополнить собою этнографические музеи. Что касается националистически настроенных людей среди народов, достигших независимости и самоопределения, то они списывались со счета как воплощение иррационализма, пример отсталости или задержанного развития и, наряду со сторонниками Ницше, Сореля и неоромантизма, не принимались во внимание. Труднее было не замечать национализм, растущий после того, как единство нации было, казалось бы, повсеместно достигнуто, — скажем, шовинизм в Германии после 1871 г., французский интегризм, итальянский sacro egoismo или подъем расовых теорий и другие предвестья будущего фашизма. Тем не менее, даже отмечая подобные факты, ни один из футурологов конца XIX — начала XX столетия, насколько я знаю, не увидел в них провозвестников новой фазы человеческой истории, и это в равной степени справедливо для консерваторов, либералов и марксистов. Эпоху Krisen, Kriege, Katastrophen[258], которую предсказывал, к примеру, Карл Каутский[259], сам он возводил к таким причинам и описывал в таких терминах, среди которых национализм если и значился, то разве что на правах побочного продукта, элемента «надстройки». Насколько могу судить, никто даже не догадывался о том, что в последнюю треть нашего века национализм станет господствующим явлением и что социальные движения или революции потеряют практически всякий шанс на успех, если не пойдут с ним рука об руку либо, по крайней мере, не откажутся от противоборства с ним. Перед нами любопытный образец недальновидности со стороны весьма проницательных во всем

остальном социальных мыслителей, который, по-моему, требует объяснения или хотя бы более широкого обсуждения, чем это, и без того зашедшее слишком далеко. Я не историк, не социальный психолог и не стану пытаться его объяснить. Я лишь попробую высказать несколько предположений, которые могут бросить на этот странный феномен некоторый свет.

III

Но прежде я бы хотел все-таки сказать несколько слов об истоках европейского национализма как образа мыслей. Я не имею в виду национальное чувство как таковое — оно, вероятно, восходит к племенным чувствам, существующим уже на самых ранних этапах документированной человеческой истории. Я имею в виду развитую и осознанную доктрину, продукт, воплощение и, вместе с тем, обобщение определенного строя мысли, в котором политические обозреватели видят орудие и силу. Подобного национализма, насколько могу судить, нет ни в Древнем мире, ни в христианском Средневековье. Римляне могли ни во что не ставить греков, Цицерон и Аппиан с презрением говорили о евреях, а Ювенал — о выходцах с востока как таковых, но это оставалось всего лишь ксенофобией. Горячий патриотизм встречается у Макиавелли или Шекспира и даже задолго до них. Не отношу я к национализму и простую гордость предками: все мы — сыны Кадма, все вышли из Трои, все произошли от людей, заключивших завет с Богом, все — потомки завоевателей, франков или викингов, по праву завоевателей правившие потомством рабов — галлов или кельтов.

Под национализмом я понимаю нечто гораздо более определенное, идеологически весомое и опасное, а именно убежденность, и в первую очередь — в том, что всякий человек принадлежит к определенной группе людей, чей образ жизни отличается от всех прочих; в том, что склад каждого из составляющих эту группу людей задан складом данной группы и не может быть понят вне этого склада, который, в свою очередь, определяется общей территорией, обычаями, законами, воспоминаниями, верованиями, языком, художественным и религиозным самовыражением, общественными установлениями и образом жизни, к которым в некоторых случаях прибавляют наследственность, узы кровного родства и расовые характеристики; и, наконец, в том, что все эти факторы формируют склад человека, его цели и ценности.

Во-вторых, национализм — это убежденность в том, что общество по образу жизни напоминает биологический организм; что потребности этого организма, которые наиболее чуткие к ним существа изъясняют посредством слов, метафор или других выразительных средств, и есть его общие цели; что ничего выше подобных целей нет и что при столкновении с другими ценностями, которые не выводимы из уникальных потребностей столь уникального организма — будь те другие ценности

интеллектуальными, религиозными или нравственными, личными или всеобщими, — первенство всегда должно принадлежать этим высшим ценностям, иначе нации угрожает упадок и гибель. И, называя подобный образ жизни естественным, мы тем самым подразумеваем, что он не может быть искусственно создан индивидами или группами, пусть даже занимающими самые высокие позиции, если только сами эти группы и индивиды не проникнуты тем же исторически сложившимся образом жизни, мыслей и чувств, поскольку именно подобные мыслительные, эмоциональные и физические навыки, способы выживать, относиться к реальности, но прежде всего — к другим людям, определяют все остальное и составляют национальный организм, нацию, принимай она форму государства или нет. Отсюда следует, что форма, в которой наиболее полно реализована природа человека, это не индивид и не добровольный союз индивидов, который можно по желанию распустить, преобразовать или покинуть, а нация; что жизнь всех более мелких единиц — семьи, племени, клана, области — должна, если они хотят оставаться собой, быть подчинена рождению и поддержанию нации, поскольку их природа и цель, иногда называемая их смыслом, проистекает из его природы и целей, а они открываются не рациональному анализу, но лишь особому и вовсе не обязательно целиком осознанному ощущению единственной в своем роде связи, соединяющей отдельных людей в неразрывное и непостижимое органическое целое, которое Берк отождествлял с обществом, Руссо — с народом, Гегель — с государством и которое для националистов есть и может быть только нацией, идет ли при этом речь о структуре общества либо форме правления.

В-третьих, подобный взгляд подразумевает: один из самых убедительных доводов — может быть, самый убедительный довод в пользу определенной веры, определенной политики, определенной цели, определенного способа жить, состоит в том, что эта цель, вера, политика, образ жизни — *наши.* Иными словами, этим правилам, доктринам или принципам необходимо следовать не потому, что они ведут к благу, счастью, справедливости или свободе, и не потому, что они продиктованы Богом, церковью, правителем, парламентом или другой признанной всеми верховной властью, наконец, не потому, что они хороши и верны как таковые и в силу этого значимы сами по себе везде и всегда, для любого человека в подобной ситуации, — нет, им необходимо следовать потому, что это ценности *моей* группы, а для националиста — *моей* нации. Эти мысли, чувства, этот образ действий хороши и правильны, и я, отождествившись с

ними, достигну счастья и осуществления надежд, поскольку за ними стоят требования особой социальной формы, в лоне которой я рожден и с которой меня связывают, по Берку, мириады нитей, уходящих в прошлое и будущее моей нации, и без которой я, если прибегнуть к другой метафоре, всего лишь одинокий листок или ветка, отпавшие от дерева, а ведь только оно и давало им силу. Поэтому если я, случайно или по собственной воле, от него оторвусь, то утрачу смысл жизни, засохну или, в лучшем случае, останусь один на один с ностальгическими воспоминаниями о том, что когда-то и вправду жил, действовал и занимал свое место в общенациональной жизни, понимание которой только и наделяло смыслом и ценностью всё, чем я был и что делал.

К цветистой и приподнятой прозе подобного сорта прибегали Гердер, Берк, Фихте, Мишле, как после них — еще десятки людей, пытавшихся пробудить национальный дух своих спящих народов в славянских провинциях Австрийской и Турецкой империи либо нации, угнетенные (вместе с большинством основного населения) в России, а потом и во всем мире. Между убежденностью Берка в том, что отдельный человек может заблуждаться, но человеческий род — никогда, и высказанным лет через десять мнением Фихте, будто отдельный человек должен исчезнуть, раствориться, преобразиться в родовом существовании, конечно, есть разница. И все-таки направленность у них одна. Подобная ценностно перегруженная лексика могла временами притворяться попросту описательной, пытающейся всего лишь прояснить понятие нации или исторического развития. Но ее влияние на поступки людей было — и к этому явно стремились те, кто ее употреблял, — ничуть не слабей, чем воздействие языков естественного права, прав человека, классовой борьбы и других идей, определивших нашу сегодняшнюю картину мира. В конце концов, с развитием событий, ничего удивительного в котором нет, махровый национализм пришел к убеждению, будто в тех случаях, когда потребности социального организма, чьей составной частью я себя ощущаю, сталкиваются с целями других групп, у меня — или у общества, с которым я нерасторжимо связан, — нет иного выбора, кроме как заставить их, пусть даже силой, выполнять мою волю. Если задача моей группы — назовем ее нацией — свободно реализовать свою истинную природу, тогда с ее пути должны быть устранены любые помехи. Ни одно из препятствий, заслоняющих от меня — иными словами, от моей нации — то, что я признал своей высочайшей целью, не может даже сравниться с нею по значимости. Не существует никаких более высоких критериев или стандартов, в терминах которых можно было бы

упорядочить разные ценности коллективной жизни, свойства и устремления различных национальных групп. Ведь подобные стандарты оказались бы наднациональными, они не принадлежали бы данному социальному организму, не составляли его часть или крупицу, а черпали бы значимость из какого-то иного источника, находящегося за рамками тех или иных конкретных сообществ, — то есть служили бы таким же универсальным стандартом, как естественное право или естественная справедливость для тех, кто в них верит. Но поскольку для националиста любые ценности и стандарты с неизбежностью принадлежат конкретному обществу, данному национальному организму и образуют его неповторимую историю, в рамках которой любой человек (равно как любые союзы и группы, часть которых он составляет) рассматривает любые ценности и цели, то какие бы то ни было призывы к универсальности исходят из ложных представлений о природе человека и человеческой истории. В этом и состоит идеология органицизма с ее преданностью своим, Volk'ом как подлинным воплощением национальных ценностей, интегризмом, историческими корнями, la terre et les morts[260], волей нации. Подобная идеология направлена против сил разрушения и упадка, которые описываются в уничижительных терминах, обычно обозначающих попытки приложить методы естественных наук к проблемам человека: критический или «аналитический» разум, «холодный» ум, губительный, «атомизирующий» индивидуализм, бездушный механицизм, чуждое влияние, выхолощенный эмпиризм, безродный космополитизм, абстрактные понятия природы, человека, права, забывающие о различиях культур и традиций, — короче говоря, вся типология и перечень характеристик врага, которые рождаются под пером Гамана и Берка, достигают вершины у Фихте и его последователей-романтиков, приводятся в систему де Местром и Бональдом и набирают в нашем столетии новый вес в пропагандистских сочинениях времен Первой и Второй мировых войн, у писателей иррационалистской и фашистской ориентации с их анафемами Просвещению и всем его плодам.

Этот язык и лежащая за ним, как всегда в таких случаях, перегруженная эмоциями мысль редко достигают ясности и внутренней непротиворечивости. Для пророков национализма высокие, более того — высочайшие требования нации к индивиду обоснованы тем, что ее существование, ее цели, сама ее история только и придают жизнь, смысл существованию и действиям этого индивида. Но, казалось бы, тогда все остальные люди находятся ровно в таких же отношениях со своими нациями, чьи

требования к ним столь же значимы и ничуть не менее абсолютны, а это может привести к конфликту с реализацией целей, или «миссией», кого-то другого, например — нации данного индивида, что, в свою очередь, способно, хотя бы теоретически, повлечь за собой культурный релятивизм, который плохо согласуется с абсолютизмом исходных посылок, пусть им формально и не противореча, и даже развязать войну всех против всех.

Ряд националистов пытается уклониться от подобного вывода, стараясь показать, что одна из наций или рас — допустим, германская — заведомо превосходит все прочие народы, что ее цели выше либо что ее особая культура порождает существ, в которых истинные цели человека воплощены полней, нежели в людях, к данной культуре не принадлежащих, если измерять тех и других неким объективным, наднациональным мерилом. К такому заключению приходит в своих поздних работах Фихте (аналогичный тезис можно найти у Арндта и других германских националистов той поры). Отсюда, кроме прочего, еще и гегелевское представление об особой роли, которую играют исторические нации, каждая со своим закрепленным за нею временем и пространством. Никогда нельзя быть до конца уверенным, ведет ли националист речь о своей нации потому, что она такова как есть, либо потому, что только ее ценности приближаются к некоему объективному идеалу или стандарту, которые ex hipothesi[261] и суждено понять лишь немногим счастливцам, ими руководствующимся, тогда как иные общества остаются и обречены остаться к ним слепыми, а потому объективно относятся к низшим. Граница между двумя этими концепциями выглядит не всегда четко, но обе они ведут к коллективному самоупоению, ярким примером которого может служить европейский, а возможно и американский, национализм.

Конечно, нация — не единственный предмет подобного культа. Тот же язык и та же риторика не раз использовались в истории для того, чтобы отождествить истинные интересы отдельного человека с интересами его церкви, культуры, касты, класса, партии, которые иногда сливались или смешивались в едином идеальном образе, а иногда вступали в конфликт. Но самым сильным магнитом для всех этих предметов обожествления и самоотождествления исторически было национальное государство. Зрелище его власти над собственными гражданами в 1914 г., когда оно оказалось куда сильней классовой солидарности международного рабочего движения, показало эту истину самым сокрушительным и катастрофическим образом.

С первых своих шагов в XVIII в. национализм принимал самые разные обличья, особенно после того, как слился с этатизмом, учением о превосходстве государства, и прежде всего — национального государства, в любой из сфер человеческой жизни и в результате союза с силами, олицетворявшими индустриализацию и модернизацию, хотя прежде они были непримиримыми врагами. Но во всех своих разновидностях он, на мой взгляд, сохраняет четыре характеристики, которые я постарался разобрать выше: веру в то, что потребность принадлежать к той или иной нации превосходит остальные потребности; веру в органическую связь между всеми элементами, составляющими нацию; веру в нашу нацию именно потому, что она — наша; и, наконец, веру в верховенство ее требований по сравнению с иными претендентами, соперничающими за наше уважение и преданность. Эти составные части, в разных сочетаниях и пропорциях, можно обнаружить во всех стремительно разрастающихся идеологиях национализма, которыми сегодня полнится мир.

IV

Можно предположить, что национализм, в отличие от простого национального сознания — ощущения, что ты принадлежишь к данной нации, — это, в первую очередь, ответ на чье-то высокомерное или пренебрежительное отношение к традиционным ценностям твоего общества, следствие уязвленной гордости или чувства собственной униженности у наиболее ранимых членов общества, которых в таких случаях неизбежно охватывает гнев и стремление постоять за себя. Это как будто бы подтверждается траекторией, по которой парадигма современного национализма развивается в Германии — от осознанной защиты немецкой культуры в еще сравнительно мягком литературном патриотизме Томазиуса, Лессинга и их предшественников в XVII в. до гердеровского утверждения автономии культур, пока в ходе и после наполеоновского вторжения все не завершается взрывом агрессивного шовинизма у Арндта, Яна, Кернера и Герреса. И все же история далеко не так проста. Устойчивость языка, обычаев, занимаемой территории поддерживались человечеством с незапамятных времен. Случаи внешней агрессии, и не только против отдельных племен и народов, но и против больших обществ, объединенных религией или подчинением одной законной власти, в разных частях света тоже нередки. Тем не менее ни в Европе, ни в Азии, ни в древние времена, ни в эпоху Средневековья это не приводило к особой реакции в виде национализма: этого не произошло в ответ на поражение, которое персы потерпели от греков, греки — от римлян, буддисты от мусульман, греко-римская цивилизация — от гуннов и оттоманских турков, не говоря о бесчисленных малых войнах и разрушении племенных установлений завоевателями всех континентов.

Даже мне, не историку и не социологу, ясно: если уязвленные чувства общества или его духовных лидеров — обязательное условие для возникновения национализма, то одного этого условия все же недостаточно. В обществе, хотя бы потенциально, должна быть группа или класс людей, которые ищут новый объект приверженности, новую точку самоотождествления, а может быть, и новое основание для господства, которые им уже не могут предоставить прежние силы сплочения социального целого — племенные, религиозные, феодальные, династические, военные — и которые обеспечили себе централизованные политические системы монархий Франции и Испании, но не обеспечили правители раздробленных германских земель. В

некоторых случаях необходимые условия возникают с появлением новых общественных классов, стремящихся взять в свои руки контроль над обществом вопреки воле прежних правителей, светских или церковных. Если к этому добавляется уязвленное завоевателями самолюбие или просто культурное высокомерие извне по отношению к обществу, обладающему пусть даже начатками национальной культуры, почву для националистического подъема можно считать подготовленной.

И все же необходимо еще одно: для развития национализма в обществе или, по крайней мере, в сознании наиболее тонко чувствующих членов этого общества должен существовать образ или хотя бы прообраз себя как нации, объединенной неким признаком или признаками — языком, этническим происхождением, общей историей (реальной или придуманной), то есть, идеями и чувствами, с большей отчетливостью присутствующими в умах более образованных, социально и исторически озабоченных людей и куда менее отчетливыми, а то и вовсе отсутствующими в сознании остального большинства. Подобный образ нации, созданный, вероятно, теми, кто способен испытывать чувство ресантимента, если этот образ не замечают либо задевают, кроме того, сплачивает некоторых из этих людей в сознательно созданную группу или движение, особенно перед лицом общего врага, внутреннего либо внешнего, будь то церковь, правительство или враждебные голоса из-за рубежа. Это люди, которые устно или письменно обращаются к нации и хотят помочь нации осознать ее ошибки, — поэты и романисты, историки и литературные критики, богословы, философы и им подобные. Поэтому сопротивление французскому засилью во всех областях жизни началось в такой, казалось бы, отдаленной сфере, как эстетика и литературная критика (не стану входить сейчас в тонкости того, чем было вызвано противодействие французскому неоклассицизму в Англии или Швейцарии). Именно этот круг людей стал в германских землях социальной и политической силой, питательной средой национализма. В Германии это вылилось в освободительный порыв писателей, которые стремились освободить себя и других от удушающих обстоятельств, и прежде всего — от деспотических догм французских законодателей прекрасного, сковывающих свободное развитие духа.

Но кроме самоуверенных французов были еще домашние тираны — и не только в эстетике, но и в обществе. Мощный взрыв индивидуального недовольства законами и установлениями деспотического, филистерского общества, известный под именем «Бури и натиска», ставил своей прямой целью устранить любые

барьеры и перегородки общественной жизни, раболепие и прихлебательство снизу, жестокость, произвол, спесь и угнетение сверху, ложь и «жаргон и выговор лицемерия», как его называл Берк[262], на всех уровнях. Под вопрос ставилась значимость любых узаконений — законов, установленных Богом, природой или правителем, но в любом случае утверждающих власть авторитета и требующих беспрекословного подчинения. Главным из требований была свобода самовыражения, свободного выражения творческой воли, чище и ощутимей всего присутствующей в трудах художника, но неотъемлемой от каждого человека. Для Гердера эта жизненная энергия воплощалась в плодах коллективного гения разных народов: легендах, героических поэмах, мифах, законах, обычаях, песне, танце, религиозной и светской символике, храмах, соборах, обрядах, — все они служили формами выражения и сообщения, которые породили на свет не отдельные авторы или узкие группы людей, а коллективное и сверхличное воображение, воля всего сообщества, действующая на разных уровнях сознательности; именно так, по его убеждению, и зарождались невидимые, бесплотные связи, благодаря которым общество развивается как единое, органическое целое.

Понятие творческого гения, движущего как людьми, так и целыми обществами, встало на место вневременных объективных истин, неизменных образцов или законов, следуя которым люди будто бы только и могут достичь счастья, добродетели, справедливости и достойно осуществить требования своей природы. Это породило новый взгляд на человека и общество, подчеркивающий в них жизненную силу, подвижность, изменчивость, благодаря которым люди или группы людей не столько походят друг на друга, сколько разнятся, подчеркивающий притягательность и ценность разнообразия, неповторимости, индивидуальности, — взгляд, представляющий мир неким садом, где каждое дерево, каждый цветок растут по-особому и движимы такими устремлениями, которые порождены обстоятельствами и собственной неповторимой природой, а потому несопоставимы с образцами и ориентирами других. Подобный взгляд противоречил господствующей philosophia perennis[263], вере во всеобщее, единообразное, универсальное, во вневременную значимость объективных и вечных законов и правил, приложимых везде и всегда, ко всякому человеку и всякой вещи, — ее светскую или естественно-научную версию отстаивали представители французского Просвещения, вдохновленные победами естественных и точных наук, по меркам которых немецкая культура с ее религиозностью,

сосредоточенностью на литературе, замкнутостью в себе, опорой на мистику, узким провинциализмом и, в любом случае, рабским подражанием Западу, выглядела столь жалко.

Я не собираюсь выдавать подобный кричащий контраст за что-то большее, чем всего лишь представления крошечной группы немецких поэтов и литературных критиков. Но, по-видимому, именно эти писатели острее других чувствовали себя оставшимися не у дел в результате общественных перемен, через которые проходила Германия в период вестернизаторских реформ Фридриха Великого. Отрезанные от какой бы то ни было реальной власти, неспособные найти свое место в бюрократической системе, налагаемой сверху на традиционный образ жизни, болезненно чувствующие несовместимость своего глубинно-христианского, протестантского, моралистического мировоззрения с научными взглядами французского Просвещения, измученные мелочным деспотизмом трех сотен местных князьков, наиболее одаренные и независимые из них ответили на подрыв своего мира — а он начался с бесчестья, которое нанесли их дедам армии Людовика XIV, — нарастающим бунтом. Они противопоставили глубину и поэзию немецкой традиции с ее даром краткого, но подлинного проникновения в неисчерпаемое, невыразимое разнообразие жизни духа выхолощенному материализму, утилитаризму и плоскому, безжизненному театру теней, которым выглядел мир в изображении французских просветителей. Подобный образ мира стал одним из ростков романтического движения. В Германии его адепты прославляли коллективную волю, неподвластную законам, которые человечество способно открыть рациональными методами, и духовную жизнь народа, в чьей деятельности — движимой сверхличной волей — индивиды могут участвовать, но которую они не в состоянии наблюдать и описывать со стороны. Сердцевиной романтизма в политике был взгляд на политическую жизнь нации как на выражение этой коллективной воли — иначе говоря, национализм.

Позвольте мне повторить еще раз: даже если считать национализм прежде всего откликом на уязвленную гордость общества, это еще не значит, что перед нами достаточная причина для национального самоутверждения. Обиды, наносившиеся одним обществом другому испокон веков, отнюдь не всегда вызывали национальный отклик. Необходимо еще что-то, а именно — новое видение мира, с которым уязвленное общество, его классы или группы, оттесненные в сторону политическими и социальными трансформациями, могут отождествиться, вокруг которого они в состоянии сплотиться и

предпринять попытку восстановить коллективную жизнь. Поэтому славянофильское и народническое движение в России, равно как немецкий национализм, можно понять, только если представить себе весь травматический эффект принудительной и скороспелой модернизации, которой подверг свою страну Петр Первый и, в меньшей степени, Фридрих Великий, — всю реакцию на последствия технической революции, развитие новых и исчезновение старых рынков, последовавшее за ним разрушение образов жизни, свойственных целым классам, отсутствие возможностей применить свои умения для представителей образованного сословия, психологически неспособного стать частью новой бюрократии и, наконец, в случае Германии, оккупацию страны или установление колониальных порядков силами могущественного и враждебного иностранного государства, разрушающего традиционный жизненный уклад и оставляющего людей, особенно людей с обостренной чувствительностью и самосознанием — художников, мыслителей, независимо от рода их занятий, — без твердого общественного статуса, в беззащитности и смятении. Лишь из этого рождается порыв к новому синтезу, новой идеологии, способной, с одной стороны, объяснить и оправдать отпор тем силам, которые несут с собой разрушение прежних верований и жизненных укладов, а с другой — указать людям новый путь, новую точку для самоотождествления.

В наше время, не знавшее недостатка в социальных и экономических разломах, это явление достаточно привычное. Там, где этнические связи и общий исторический опыт недостаточно сильны для того, чтобы породить чувство национальной принадлежности, подобным средоточием может стать социальный класс, политическая партия, церковь или, и гораздо чаще, центр власти и авторитета, само государство — неважно, многонациональное или нет, но развертывающее знамя, под которым могут сплотиться и перегруппироваться все те, чей традиционный жизненный уклад рухнул: безземельные крестьяне, разоренные землевладельцы и лавочники, оказавшиеся не у дел интеллектуалы, профессионалы, не добившиеся успеха в тех или иных областях. Но ничто из перечисленного, будь то в качестве символа или на правах реальности, не обладает такой сплачивающей и движущей силой, как нация. И в случаях, когда нация — лишь один из центров поклонения наряду с расой, религией или классом, ее притягательность несравненно сильней.

Первые настоящие националисты — немцы — создали образец, в котором уязвленная гордость культуры соединилась с такой философией истории, которое должно было залечить

нанесенную рану и дать силы для внутреннего сопротивления. Сначала всего лишь группка образованных и неудовлетворенных франкофобов, позднее, натерпевшись бедствий от французской армии и наполеоновского Gleichshaltung[264], она переросла в широкое народное движение, первую большую волну националистических страстей с их диким студенческим шовинизмом, кострами из книг и тайной расправой над инакомыслящими — взбунтовавшийся ученик чародея, вызывавший такое неудовольствие у мирных мыслителей вроде Гете и Гегеля. Тем же путем пошли другие нации, отчасти под воздействием немецкой риторики, а отчасти оказавшись в похожих обстоятельствах, породивших тот же недуг и заставивших прибегнуть к тому же опасному лекарству. Вслед за Германией двинулись Италия, Польша, Россия, затем, в свое время, Балканы, страны Балтики и Ирландия, затем, после поражения, Третья республика во Франции — и так вплоть до наших дней с республиками и диктатурами в странах Азии и Африки, националистическими протестами региональных и этнических групп в Бельгии и на Корсике, в Канаде, Испании и на Кипре, даже во Франции, Великобритании и невесть где еще.

Ни один из пророков XIX столетия, насколько знаю, не предвидел ничего похожего. Но даже приди это ему в голову, подобную мысль сочли бы настолько неправдоподобной, что даже не стали бы обсуждать. Что же помешало разглядеть возможность этого кардинального поворота событий в наши дни?

V

Среди допущений, из которых исходили мыслители-рационалисты либерального толка на протяжении всего XIX и нескольких десятилетий XX в., были следующие: либеральная демократия — наиболее подходящая — или, по крайней мере, наименее не подходящая — форма социальной организации; национальное государство — как оно сложилось исторически — вполне нормальная разновидность самостоятельного и самоуправляемого общества; с распадом многонациональных империй (которые Гердер называл неповоротливыми политическими чудищами) на составные части стремление к союзу людей с общим языком, привычками, воспоминаниями, взглядом на мир будет наконец удовлетворено, возникнет сообщество свободных, самоопределившихся национальных государств — «Молодая Италия» Мадзини, «Молодая Германия», «Молодая Польша», «Молодая Россия», — и они, вдохновленные патриотическими чувствами, не запятнанными злобным национализмом (симптомом патологических условий угнетенного существования), станут жить в мире и согласии друг с другом, забыв отныне об иррациональных пережитках рабского прошлого. То, что представитель движения, возглавлявшегося Мадзини, был приглашен на конгресс Первой международной ассоциации трудящихся и, вопреки недовольству Маркса, присутствовал на нем, — факт в этом смысле знаменательный. Подобные убеждения, разделявшиеся либеральными и демократическими основателями государств, созданных на развалинах Австро-Венгерской империи после Первой мировой войны, вошли в конституцию Лиги Наций. Даже марксисты, которые хоть и видели в национализме воплощение реакции, но не требовали полностью упразднить национальные границы при условии, что социалистическая революция упразднит эксплуататорские классы, допускали, что национальные государства будут сосуществовать друг с другом до тех пор, пока государство как орудие классового господства полностью не отомрет.

Ни одна из этих идеологий не предвидела последующего роста национальных чувств, более того — агрессивного национализма. По-моему, они упускали из виду факт, который ясно понимал, кажется, только Дюргкейм, а именно: что разрушение традиционных иерархий и укладов социальной жизни, опиравшихся на глубокую приверженность людей, централизацией и бюрократической «рационализацией», которой требует и которую влечет за собой промышленный прогресс,

лишает огромное число людей чувства социальной и эмоциональной защищенности, порождает известные феномены отчуждения, духовной бесприютности, нарастающей аномии и делает необходимым в рамках продуманной социальной политики выработку психологических эквивалентов утраченных культурных, политических, религиозных связей, поддерживавших прежний социальный порядок. Социалисты верили, что требуемый материал социальных связей обеспечит классовая солидарность, братство угнетенных и перспектива справедливого, разумного общества, которую принесет с собой революция; так оно, *до* известной степени, и было. Кроме того, некоторые из бедных, уволенных и бесправных перебрались в Новый Свет. Но для большинства вакуум заполнили не профессиональные объединения, не политические партии, не революционные мифы, которые пытался внедрить Сорель, а те же старые, традиционные связи — язык, почва, реальные или выдуманные исторические воспоминания — наряду с институтами и лидерами, которые олицетворяли представления людей о себе самих как общине, Gemeinschaft, — подобные символы и органы оказались куда притягательней, чем могли вообразить социалисты или просвещенные либералы. Почитаемая порой со всем мистическим и мессианским пылом идея нации как верховного авторитета, заместившего церковь, правителя, закон и другие источники высших ценностей, умеряла боль от ран, нанесенных коллективному сознанию будь то чужеземными завоевателями, будь то отечественными капиталистами, империалистическими эксплуататорами или искусственно навязанной, бездушной бюрократией.

Подобные чувства, конечно, нещадно эксплуатировались партиями и политиками, но им было, что эксплуатировать, они вовсе не изобрели эти чувства, чтобы потом использовать их для своих тайных целей. Эти чувства существовали и обладали собственной силой. Она могла соединяться с другими силами, эффективнее всего — с мощью государства, стремившегося к модернизации, и употребляться в качестве защиты от других сил, расцениваемых как чужие или враждебные, либо от отдельных групп, классов или движений внутри государства — религиозных, политических, экономических, с которыми большинство общества себя почему-то инстинктивно не отождествляло. Эта сила развивалась и могла использоваться в самых разных направлениях — как орудие секуляризации, индустриализации, модернизации, рационального использования ресурсов или в виде призыва вернуться в реальное либо воображаемое прошлое, некий потерянный, языческий или неосредневековый, рай, в

форме картин более прекрасной, простой и чистой жизни, как зов крови или некоей древней веры — и обращаться против чужаков и космополитов, «софистов, экономистов и бухгалтеров»[265], не способных понять подлинную душу народа, разглядеть его питательные корни и стремящихся только расхитить его сокровища.

На мой взгляд, тем, кто, при всей чуткости в других отношениях, не приняли в расчет взрывную силу, возникающую из соединения неизлечимых ран, нанесенных сознанию народа, кто бы ни был их виновником, с образом нации как сообщества живых, ушедших и еще не рожденных (сколь бы зловещим он ни выглядел в своих обостренных и крайних формах), не хватило способностей видеть социальную реальность. Это верно и применительно к нынешнему дню, и к двум последним столетиям истории. Современный национализм действительно зародился на немецкой почве, но в дальнейшем развивался всюду, где складывались условия, напоминающие воздействие модернизации на традиционное немецкое общество. Я не хочу сказать, будто подобная идеология была неизбежностью: вероятно, она могла бы и вовсе не возникнуть. Никто еще не сумел убедительно доказать, что человеческое воображение подчиняется умопостижимым законам, и предсказать движение идей. Не свяжись подобные представления воедино, ход истории мог бы оказаться другим. Раны, нанесенные немцам, разумеется, никуда бы не делись, но изготовленный для них бальзам — то, что Реймон Арон» говоря о марксизме) назвал «опиумом интеллектуалов», — мог бы оказаться иным, а вместе с ним и весь ход вещей мог повернуться иначе. Но идея возникла и породила именно те последствия, которые породила, так что отрицать ее реальность и значимость было бы теперь, на мой взгляд, излишним идеологическим упрямством.

Почему же этого все-таки не заметили? Отчасти, вероятно, из-за «либеральной картины мира», широко распространившейся усилиями просвещенных историков-либералов» и социалистов). Она хорошо известна. По одну сторону — силы тьмы: церковь, капитализм, традиция, авторитет, иерархия, эксплуатация, привилегии; по другую — Просвещение, борьба от имени разума и знания за уничтожение барьеров между людьми, за равенство и права человека (и прежде всего трудящихся масс), за личную и общественную свободу, уменьшение нищеты, гнета, жестокости, упор на том, что объединяет, а не разделяет людей. Однако, если говорить совсем попросту, различия ничуть не менее реальны, чем родовое сходство, «общественное бытие», по Фейербаху и Марксу. Произрастающее из этих различий национальное чувство

равно присутствует по обе стороны границы между светом и тьмой, прогрессом и реакцией, как ощутимо оно сегодня и в коммунистическом лагере, а непризнанные различия настойчиво заявляют о себе и, в конце концов, обращаются против усилий сравнять их во имя объявленного или желаемого единообразия. Идеал единой системы мира, организованной по законам науки, составлял сердцевину программы Просвещения. И когда Иммануил Кант, которого вряд ли обвинишь в симпатиях к иррационализму, заявлял, что «из кривых горбылей человеческого рода не сделаешь ничего прямого»[266], он говорил вещь совершенно здравую.

И еще одно. На мой взгляд, мышление XIX и начала XX в. было поразительно европоцентричным. Даже одаренные самым живым воображением, самые радикальные в политическом отношении мыслители, упоминая об обитателях Африки и Азии, весьма отдаленно и абстрактно представляли себе их идеи. На народы эти они смотрели почти исключительно глазами европейцев. Если сами они были приверженцами империи, благожелательными патерналистами или отвергающими всякую эксплуатацию социалистами и либералами, то и народы Африки и Азии выступали для них то подопечными, то жертвами европейцев, но крайне редко обладали (если вообще обладали) собственными правами, своей историей и культурой, прошлым, настоящим и будущим, которое предстояло понять в соотнесении с их собственным нынешним характером и обстоятельствами. А если наличие таких местных культур — скажем, в Индии или Персии, Китае или Японии — все-таки признавалось, то они, как правило, их не принимали в расчет при обсуждении того, что может потребоваться этим обществам в будущем. Соответственно, вопрос о возможном подъеме национализма в этих частях света сколько-нибудь серьезно даже не обсуждался. Насколько могу судить, даже Ленин рассматривал национальное движение в этих частях света только как орудие борьбы против европейского империализма, а поддержку ему — исключительно как возможное ускорение или препятствие на пути Европы к революции. И это совершенно понятно, поскольку он и его сотоварищи-революционеры верили, будто центр мирового господства находится именно там и пролетарская революция в Европе автоматически освободит тружеников всего мира, что колониальные и полуколониальные режимы на территории Азии и Африки будут тем самым сметены, а соответствующие страны вольются в состав нового, свободного от эксплуатации международного миропорядка. Поэтому Ленин нимало не интересовался жизнью тамошних сообществ как таковых, следуя

здесь за Марксом, на чьих страницах, посвященных, к примеру, Индии, Китаю или Ирландии, тоже нет никаких особенных соображений об их будущем.

Этот почти повсеместный европоцентризм может хотя бы отчасти объяснить, почему мощный взрыв не только антиимпериалистических, но и националистических настроений в этих частях света стал для большинства такой неожиданностью. Вплоть до оглушительного эффекта японской победы над Россией в 1904 г. ни один из не европейских народов не представал глазам социальных или политических мыслителей Запада, в полном смысле слова, нацией, чей характер, история, проблемы, потенциал на будущее делают ее первостепенной областью изучения силами исследователей политической жизни, истории или человеческого развития в целом. Этим обстоятельством, вкупе со многими другими, может объясняться странное упущение со стороны прежних футурологов. Небесполезно помнить, что русская революция, даже после вторжения сил Антанты, осталась целиком свободна от националистических элементов, — а ее правомерно описывать как полностью антинационалистическую по характеру, — но что дело этим не кончилось. Уступки национальным чувствам, сделанные Сталиным перед вторжением Гитлера в Россию и во время войны с ним, как и позднейшее прославление героев именно русской истории свидетельствуют, в какой мере мобилизация подобных чувств оказалась необходимой со временем для нужд советского государства. То же самое можно отнести к абсолютному большинству государств, возникших после окончания Второй мировой войны.

Думаю, не будет преувеличением сказать, что сегодня ни одно политическое движение, по крайней мере — за пределами западного мира, не может рассчитывать на успех, если не взывает к национальным чувствам. Должен повторить, что я не историк и не политолог, а потому не стремлюсь объяснить данный феномен. Я всего лишь хочу поставить вопрос и показать, что необходимо куда внимательней отнестись к особой ветви романтического бунтарства, столь решительно повлиявшей позднее на наш мир.

МАРКСИЗМ И ИНТЕРНАЦИОНАЛ В XIX ВЕКЕ

«Marxism and the International in the Nineteenth Century» © Isaiah Berlin 1 1996

пер. М. Рубинштейн

I

28 сентября 1864 г. в Лондоне, в соборе Св. Мартина, было создано Первое Международное Товарищество Рабочих, а несколько недель спустя, в конце октября, был принят его устав. Ныне, спустя сто лет[267], люди, которые принимали этот устав, практически забыты; и не всякий историк XIX в. вспомнит имена Лимузена, Дюплекса, Лесснера, Юнга, Бобчинского, майора Вольфа, — не говоря уже об их биографиях. Возможно, чуть более известны Толен, Фрибур, Варлен, де Пап, Эккариус, Хоуэлл или Кремер. Тем не менее даже их скорее всего скоро бы забыли; но за ними стояла главная, ключевая фигура, создавшая из небольшой горстки людей движение, если не перевернувшее всю мировую историю, то значительно повлиявшее на ее ход.

Карл Маркс жил в Лондоне. Его лидерство безоговорочно признавали немецкие коммунисты — Эккариус[268], Лесснер, Шаппер; в лондонских же кругах это имя было малоизвестно, хотя кое-кто из наиболее продвинутых рабочих вождей и знал, что он — ученый и теоретик революции, занимающийся созданием международной организации. Однако достаточно быстро Маркс вместе со своим соратником Энгельсом вошел в английское рабочее движение и возглавил его, вырвавшись наконец из неизвестности и став фигурой мирового значения.

Есть некоторая ирония судьбы в том, что ключевые моменты в истории мирового социализма — основание 1-го Интернационала в 1864 г. и образование Лениным партии большевиков в 1903 г. в Лондоне- произошли в стране, жители которой ничего не знали о событиях, происходящих прямо рядом с ними, и не подозревали, что их собственная социальная и экономическая история послужит базой для нового учения.

Припомним обстоятельства того времени. Период социальной реакции, последовавший за волнениями 1848 г., в Европе уже закончился. Рабочие движения в 1864 г. были весьма слабы. Успех Лассаля в Германии показал, чего может достичь от природы одаренный человек, поставленный в условия жесткой обструкции со стороны властей и общества, но этот пример уникален. Ни французы, ни англичане, ни бельгийцы, ни швейцарцы, собравшиеся в 1864 г. в соборе Св. Мартина, не имели настоящих политических лидеров. Прудон действовать не мог, он был сослан в Брюссель, Бакунин устраивал заговоры в Англии или в Швейцарии; Маркс же был полунищим ученым, не вылезавшим из пыльных архивов Британского музея, автором нескольких работ, не известным даже профессиональным

социалистам, не говоря уже об обычной публике.

Возникает вопрос: каким же образом 1-й Интернационал и его идеологическая база — марксизм — смогли так затронуть общественное мнение и, более того, повлиять на него сильнее, чем прочие движения того времени — христианский социализм, движение Сен-Симона, либеральный реформизм, «Лига мира и свободы»? Ведь большинство из них тоже стремилось облегчить участь униженных и угнетенных, тоже базировалось на ясных, хорошо разработанных учениях, которые не труднее понять, чем марксизм. Короче говоря — что же послужило причиной столь ошеломляющего, невиданного успеха? Само ли учение, или деятельность Интернационала, или и то и другое? Ответа на этот вопрос, даже в общих чертах, у меня нет; сам же вопрос представляется едва ли не более важным для будущего, чем для прошлого.

1-й Интернационал не был в строгом смысле слова марксистской организацией и все время своего Существования причудливым образом объединял самые разные течения — прудонистские, бакунинские, якобинские, популистские и даже такие, которые невозможно никак определить (в основном связанные с профсоюзами); тем не менее его всегда ассоциировали с именем и философией Маркса. Вокруг него создался миф, а мифы для истории важны не менее, чем породившие их факты.

В феномене 1-го Интернационала можно выделить три аспекта: собственно организация; учение Маркса, ставшее основной ее платформой и позже неизменно ассоциируемое с нею; слава ее и известность. Я хотел бы начать с изложения идей, которые провозглашал 1-й Интернационал. Их можно объединить в пять основных групп.

(1) Он был готов осмыслить мировую историю, в особенности же — историю войн, угнетения и страданий, в терминах одновременно естественно-научных и исторических, и видел будущее как царство свободы, равенства и процветания во всем мире, то есть сочетал научные методы, исторический реализм и обещал всем обездоленным лучшую жизнь в будущем, правда — не более ясно и определенно, чем традиционная религия и философия.

(2) Он объявлял конкретные цели, ближайшие и отдаленные, которые человек по природе своей преследует, — в частности, определял врага, с низвержением которого человечество навсегда освободится.

(3) Он четко делил людей на детей света и детей тьмы и выводил отсюда, что судьба детей тьмы предопределена не

чьими-то решениями, но объективными, природными фактами, они самой историей приговорены исчезнуть с лица земли, а все попытки спасти их бесполезны и бессмысленны.

(4) Он утверждал, что в любом обществе господствуют интересы правящего класса, а следовательно, общественная мораль неизбежно будет изменена в соответствии с интересами класса нового, поднимающегося, который и победит в борьбе с социальным неравенством и эксплуатацией; интересы этого класса стоят превыше всего, поскольку, в конце концов, совпадают с интересами всего человечества.

(5) Он отождествлял интересы одной группы, или класса, — эксплуатируемого пролетариата — с интересами всего человечества в целом.

Итак, Маркс фактически создал новую, экуменическую организацию, некую антицерковь, с полным концептуальным аппаратом, способным, по крайней мере — в теории, дать ответы на все возникающие вопросы — общие и частные, исторические и натуралистические, моральные и эстетические. Сен-Симон и Конт мечтали о Библии нового движения; Маркс и Энгельс создали ее, обратившись к разуму и чувствам реальных людей, которых объединил постоянно расширяющийся индустриализм, причем люди эти понимали, что у них общие беды и общие интересы. То были рабочие заводов и фабрик в городах, крестьяне в деревнях — словом, те, кто не владел своими орудиями производства, те, чьи условия жизни во второй половине XIX в. представляли так называемый «социальный вопрос».

Я не стану излагать принципы марксистского учения, и без того знакомые читателю, но хотел бы отметить, что их метафизический фундамент позаимствован Марксом у Гегеля и у классической философии, а сам Маркс даже не пытался его обосновать: это монистическая концепция истории, важная не столько сама по себе, сколько из-за того влияния, которое она оказала на общественную мысль.

Русский последователь Маркса Плеханов был абсолютно прав, говоря, что для Маркса, как и для классических философов, реальность — это единая рациональная система. Те, кто так думает, объясняют факты истории и окружающей среды в терминах единой, всеохватной системы законов, которые управляют миром и которые нужно постигнуть (при этом каждая философская школа объявляет, что обнаружила какие-то новые, доселе не изученные законы). Кроме того, марксизм утверждает (сближаясь в этом месте с позитивизмом Конта), что именно в этих законах, и только в них, причина всех заблуждений, всех ошибок, всех страданий, наполняющих человеческую

историю[269]. Более того, эти законы определяют, что прогрессивно, а что реакционно, то есть что соответствует исконно присущим человеку целям, а что им противоречит. Марксизм зиждется на положении, что все человеческие проблемы разрешимы и что люди по природе своей стремятся к миру, а не к войне, к гармонии, а не к хаосу, к единству, а не к разъединению. Конфликты, ссоры, соревнования — на самом деле проявления болезненные, хотя, возможно, неизбежные на данной стадии человеческого развития просто потому, что не соответствуют общим целям, к которым стремятся все люди и которые, собственно, и делают людей людьми.

Учение об общих для всех людей целях уходит корнями в учение Аристотеля и в Библию, а также в идеи Фомы Аквинского, Декарта, Лютера и парижских атеистов XVIII в. Идея общих целей позволяет говорить о разочарованиях, деградации, извращении человека. Люди обладают большими умственными и материальными возможностями, осознать которые они могут, лишь прекратив уничтожать друг друга и направив объединенные силы на покорение природы в соответствии с разумом; разум же осознает и изыскивает средства для достижения исконно присущих людям целей, но только цели эти в прошлом искажались, извращались и использовались для угнетения и насилия. Центральное и не подлежащее критике утверждение марксизма гласит, что все человеческие запросы можно удовлетворить, причем так, что один человек сможет достигать своей цели, никак не мешая другим достигнуть своих.

Признать эту теорию — значит отвергнуть все прежние учения, утверждающие неизбежность конфликтов или (как у Канта) предполагающие, что без борьбы нет прогресса, и деревья тянутся вверх лишь потому, что стремятся захватить солнечный свет, лишив света другие деревья. Марксизм — прямая противоположность «социальному дарвинизму», он отрицает сами понятия первородного греха, исконно присущего людям зла, естественной агрессивности, отрицает, что несовместимость различных взглядов не дает установить на земле полную гармонию. Маркс сознательно противостоит всем предшествующим учениям, которые считают целью политической деятельности не достижение какого-то конкретного, статического результата, но бесконечное приспособление к возникающим запросам и нуждам. Последователи этих учений полагают, что для людей совершенно естественно преследовать различные, порой несовместимые цели, но это не так уж плохо, ибо отсутствие единства — плата за свободу. Тогда единственная задача политической деятельности — уменьшать трения,

смягчать конфликты, но не стараться полностью подавить их, уложить всех людей в прокрустово ложе, искусственно уравнивая их и в конце концов разрушая их дух. Марксизм такие учения отрицает.

История политической мысли, можно сказать, являет собой историю борьбы двух основных концепций бытования общества. По одну сторону баррикад находятся защитники плюрализма, множественности идей, то есть такого порядка вещей, который требует постоянных сознательных усилий, направленных на поддержание баланса, установление компромиссов. По другую сторону — те, кто считает, что, пока общество раздирает борьба, оно болеет, ибо здоровье проявляется в единстве, мире, в невозможности какого бы то ни было раздора, в осознании общей, единой цели или же нескольких не противоречащих одна другой целей; получается, таким образом, что разногласия допустимы только в спорах о средствах. Это течение представляли Платон и стоики, а позже — средневековая *philosophia perennis*[270], Спиноза, Гельвеций, Руссо, Фихте и классическая теория политики. Маркс всю жизнь оставался в этом лагере; его идеи о том, что раздоры и борьба присущи процессу общественного развития, — на самом деле вариации на тему прогресса человечества, осваивающего собственные возможности и покоряющего природу.

Из этих классических предпосылок Маркс выводит собственную доктрину, впоследствии завоевавшую грандиозную популярность, объединение теории и практики. Иногда марксизм сводят к трюизмам типа «действие — не просто свидетельство мысли; оно отражает мысли и убеждения намного лучше, чем слова». Это — не более чем карикатура. На самом деле марксистское учение предполагает, что действие — это и есть мысль; то, что человек делает, не свидетельство того, что он думает, это просто одно и то же. Понимать — значит жить, действовать определенным образом, и наоборот. Если знание и понимание принадлежат миру мыслей, то действие заключается в обдумывании; если к реальному миру, то в выборе того или иного поведения. Убеждение, мысль, эмоция, волеизъявление, решение, действие неотличимы друг от друга; это разные стороны одной сущности — воздействия, реакции на мир.

Это положение влечет за собой целую систему взглядов и оценок, касающихся морали, эстетики и политики. Ученики и последователи Маркса не всегда понимали и принимали эту систему, зачастую сводя ее к банальностям. Для Маркса быть разумным значит осознавать самого себя и окружающие обстоятельства, их устройство и собственное отношение к ним. Этот принцип применим не только к человеку, но и к обществу, в

которое он входит. Все свойства общества определяются отношениями его членов между собой, а эти отношения, в свою очередь, определяются связью каждого с процессом производства. Понять что-то — значит понять, какую роль оно играет в этом процессе, конечная и неизменная цель которого — удовлетворение потребностей и запросов человека. (Надо помнить, что марксизм не существует без телеологии.) У любой задачи есть одно решение; лишь один путь не ведет к саморазрушению; лишь одна форма социальной политики верна. Главное, чтобы мы стремились к искоренению конфликтов и объединению людей ради покорения природы, но не ради достижения власти над себе подобными; ведь стремление к такой власти противоречит целям человечества — построению гармоничного общества, каждый член которого сможет полностью раскрыться и реализовать все свои возможности. Все же остальные формы нерациональны, то есть так или иначе ведут к крушению. Чтобы знать, как действовать и что делать, человек должен сознавать свое место в производственном процессе, который определяет форму всякого общества и жизнь его членов. Оценки и действия не надо различать, как делают философы, ибо оценка сама по себе — действие. Рациональная оценка — это правильное видение целей, средств, обстоятельств, ситуаций и их участников; познавая их, человек и применяет свои познания. Таким образом, получается, что просто нельзя верно видеть ситуацию и действовать неверно, и наоборот. Не зная, в чем состоит цель и каковы средства ее достижения, мы не сможем действовать рационально.

Это не простой утилитаризм, который предписывал бы рассуждать так: «Мир управляется некими объективными законами; их надо познать, чтобы приспособиться к ним, ибо иначе меня ждет крушение, а ни одно разумное существо этого желать не может». Человеческая мысль всегда восставала против такого подхода, поскольку нередко мораль (или даже политика) предписывает людям защищать свои абсолютные принципы, при этом отказываясь от «благоразумия», даже если их обвиняют в донкихотстве, утопизме или неадекватности. Позиция Маркса, однако же, намного сложнее. Как и Гегель, Маркс считал, что нельзя разделять факты и оценки: любая мысль, любое действие, любое чувство заключают в себе оценку, а система ценностей изначально заложена в человеческое мышление и неотделима от аппарата познания и общения с миром. Понятие беспристрастной оценки, объективного описания мира, а тем более беспристрастия в действии признаются абсурдными. Я наблюдаю мир глазами своей эпохи, своей культуры и, разумеется, своего класса; мое

мировоззрение формируют классовые интересы. Реализм и его центральное положение, гласящее, что факты принадлежат объективному миру и могут быть увидены без всякого пристрастия и без всякой оценки, равноценен отказу от того, чтобы видеть в человеке существо, по природе своей преследующее некие цели. Понятие незаинтересованного наблюдателя, на которого не оказывают никакого влияния ни окружающая среда, ни сложившиеся традиции, то есть наблюдателя статического, стоящего как бы над миром, признается нелепым. Хуже того, Маркс полагал, что всякая попытка беспристрастно взглянуть на мир — это уход от реальности, то есть то, что Сартр называл «дурной верой». Следовательно, разумны лишь та оценка и то заключающее ее действие, которые основываются на верном восприятии действительности и места данного человека внутри исторического процесса, определяемого каким-либо доминирующим фактором (будь то Бог, законы природы, государство, Церковь или классовый интерес), и обеспечивают правильные средства для достижения целей, к которым человек не может не стремиться — «не может», однако же, не в том смысле, в котором, скажем, он не может не переваривать пищу, а в том, в каком невозможно не достичь правильного заключения, применяя нужные методы логики, или невозможно не защитить себя от грозящей опасности.

Лихтхейм был абсолютно прав, утверждая, что Маркс не призывал к революции не потому, что считал ее и так неизбежной, но потому, что, веря в ее неизбежность, был убежден, что напряженность между новым состоянием производительных сил и старыми политическими и экономическими силами рано или поздно станет неприемлемой для сознательных людей, понимающих, каким должно стать — и станет — новое общество[271]. Таким образом, конфликт между возрастающим обобществлением орудий производства (то есть разумной, сознательной деятельностью людей, направленной на достижение исконно присущих человеку целей), с одной стороны, и необобществленными средствами распределения (то есть пережитками пройденной фазы экономического развития) должен разрешиться взрывом. В этом — глубокий смысл сентенции: «La raison a toujours raison»[272], которую любил Плеханов. Растущая напряженность, полагал Маркс, непременно породит революцию общества против собственного невежества и собственных заблуждений, заставляющих поддерживать институции, появившиеся некогда по необходимости, но давно уже переставшие отвечать своим задачам и превратившиеся в

препятствия на пути человечества. Вообще говоря, подобных тягот избежать невозможно, но они вполне объяснимы в терминах человеческой натуры без привлечения каких-либо сверхъестественных причин. Пьеса написана заранее, но играют ее настоящие актеры, а не марионетки, и свое поведение они определяют сами. Роли расписаны, но актеры произносят их от себя, поскольку действуют сообразно своим собственным целям.

Такая система взглядов кажется, на первый взгляд, вполне понятной и обоснованной, однако она содержит серьезное внутреннее противоречие, которое не все последователи Маркса готовы были признать. Итак, действия и оценки — одно и то же; людей формирует взаимодействие исторических, социальных и природных факторов, а их системы ценностей — задачи, которые история ставит перед разумными существами, помимо своей воли преследующими некие общие цели; люди осознают эти цели и стремятся их достичь.

Пока все прекрасно. Но если история — процесс постоянного изменения, если люди, преследуя свои цели, изменяют не только среду, но и самих себя (как доказывал Маркс вслед за Гегелем), если центральная движущая сила истории — классовая борьба, тогда и сами цели не могут оставаться одними и теми же: они меняются постольку, поскольку изменяются межклассовые отношения и отношения внутри класса. (Вторые отображаются первыми, поскольку классы — это множества индивидуумов.) Значит, универсальных, единых для всех целей нет и быть не может. Любой принцип, любая цель, почитающиеся важнейшими и священными, могут быть на следующей ступени развития отброшены ради новых, и люди не в силах это предвидеть именно потому, что сами не остаются неизменными с течением времени. Так будет до тех пор, пока общество не достигнет высшей точки своего развития и не закончится период, называемый Марксом «предысторией».

Согласно этой концепции, самая главная цель человечества — достижение полной свободы, а прогресс отождествляется с торжеством одной группы людей, пролетариата, единственного носителя этого прогресса. Интересы пролетариата стоят превыше всего, поскольку в конечном счете они представляют собой интересы всех людей. Однако — и это очень важно — поскольку эти интересы и конкретные запросы принадлежат пролетариям, которые вместе со своими взглядами, идеалами, системами ценностей пребывают в постоянном движении, невозможно предсказать, как они будут изменяться; может случиться и так, что новые цели будут прямо противоположны нынешним. Именно это особенно задевало тех, кто находил в учении Маркса

признаки аморальности и деспотизма. Герцен, Бакунин, Кропоткин, Лавров, Мартов, Роза Люксембург и Карл Либкнехт, признавая верным классовый подход к истории, не могли смириться с мыслью, что человеческая система ценностей напрямую зависит от конкретных ситуаций и может быть попросту выведена из данных обстоятельств[273]. Они отказывались принять аксиому о том, что интересы пролетариата (такие, как их понимал Маркс и его последователи) служат компасом, указывающим на верные с точки зрения морали и практики действия. Иными словами, выходило, что истина отождествлялась с непрестанно меняющимися интересами пролетариата, как прежде отождествлялась с предписаниями священнослужителей в тех религиях, где Церковь почитали единственным и непогрешимым светочем.

В трудах некоторых мыслителей можно найти такое рассуждение: когда в реальных странах полностью игнорируют интересы крестьян как реакционного класса, или когда во имя исторической диалектики лидеры рабочих партий угнетают своих членов, или когда отдельных людей или целые институции объявляют врагами человечества и против них провозглашается война, разрушающая все жизненные устои (как было в 1914 и 1941 гг.), или когда во имя Революции попирают права человека (а к этому в 1903 г. призывал Плеханов), или когда целый народ вынужден покориться диктаторам и узурпаторам, а то и терпеть настоящий геноцид — словом, когда происходят вещи, приводящие в любом обществе рано или поздно к полной дискредитации коммунистических партий, поднимается протест, основанный на вере в некие ценности, пусть и не абсолютные, но стоящие превыше изменчивых интересов одного экономического класса. Именно за такой образ мыслей фактически предали анафеме Гесса, Грюна, Прудона и анархистов, ранних еретиков от марксизма. Ортодоксальный марксизм не мог стерпеть универсальных ценностей и идеалов, о которых говорил Бернштейн.

Именно его ревизионизм, приверженность идее универсальных, неизменных ценностей, были особенно страшны для марксизма, а вовсе не те обвинения во лжи и тактических и стратегических ошибках, которые предъявлял он последователям Маркса. Бернштейн противостоял марксистскому учению, поскольку полагал, что люди способны понимать друг друга вне зависимости от времени и пространства, которые их разделяют, ведь базовые ценности у них одни и те же. То, что говорили древнееврейские пророки, древнегреческие или средневековые философы, мыслители Индии, Китая, Японии, доступно

европейцам, хотя производственные системы древних обществ разительно отличались от современной. Сам Маркс, как явствует из его трудов и речей, это признавал, однако в его учении содержатся прямо противоположные идеи, или, по крайней мере, так толкуют марксизм отдельные фанатики. Жюль Гед, отказавшийся поддержать защитников Дрейфуса по той причине, что дело это — внутренний конфликт буржуазии, действовал как истинный марксист; ведь настоящий, верный последователь умеет не видеть того, что ему запрещают видеть, и в повседневной жизни руководствуется лишь своим учением. Соответственно, когда Мартов и его соратники обвиняли Ленина в «бесконечном цинизме», они были не совсем правы. Главным делом его жизни была победа пролетарской революции, как он ее себе представлял; поэтому все свои действия он оценивал лишь с точки зрения того, как они согласуются с интересами революции. Только ими руководствовался Ленин, проводя заведомо нечестную тактику на съездах Российской социал-демократической рабочей партии, поощряя шантаж и даже вооруженные ограбления. Цинизм ли это? Если да, то только по отношению к системе ценностей, не совпадающей с сиюминутными интересами пролетариата. Иначе это не цинизм, а правильное поведение революционера-марксиста. Ленин совершил много ошибок, и тактических, и теоретических, его можно обвинить в неверном понимании интересов класса, которому он служил, но наибольшую критику у его противников — левых социалистов, например Розы Люксембург и Мартова, — вызывало не это, а поступки, попирающие и социалистические идеалы, и моральные устои. Что же это за моральные устои? Какие положения Маркса (или Энгельса) отрицал Ленин в действиях или в теории?

Ленин отошел от марксистского учения единственный раз, захватив власть и отринув теорию о том, что общество должно быть достаточно развитым в промышленном отношении для того, чтобы породить технически оснащенное пролетарское большинство. Но это, в конце концов, лишь теоретическое расхождение. Разве это цинизм или жестокость? Те, кто так использует эти слова, основываются на старой морали, не совместимой с революционной моралью Маркса, которой его последователи, воспитанные на ранних работах, не придают должного значения.

Мысли Маркса всегда был присущ эволюционный релятивизм. Своей силой и мощью марксизм обязан главным образом тому, что в нем самым смелым образом сочетаются абсолютный авторитаризм и эволюционная мораль; марксизм

полагает, что люди в борьбе за власть над природой изменяют и ее, и самих себя, и свои системы ценностей, но в каждое время существуют абсолютные ценности, которые провозглашаются вождями этой борьбы, то есть на самом деле лидерами коммунистических партий (Энгельс, Каутский и Плеханов оспаривали это, и учебники по марксизму составлялись в большой степени под влиянием их толкований марксистского учения). Относительность — центральный момент всей теории: каждая стадия борьбы имеет свое историческое значение, не тождественное значению других стадий. То, что Маркс презрительно называл буржуазными ценностями, не абсолютное зло, противостоящее какой-то объективной морали. Просто они принадлежат буржуазии и потому не могут обеспечить правильного взгляда на вещи и правильной программы действий, тормозя человечество на пути к прогрессу. Истина же лежит в мировоззрении наиболее прогрессивных представителей своего времени — то есть тех по определению, кто отождествляет свои интересы с интересами наиболее прогрессивного класса данной эпохи. Их действия доказывают, что они смотрят на вещи правильно; верно воспринимая и толкуя историю, эти люди успешно открывают остальным глаза на истину и на истинные цели человечества. Можно привести такое сравнение: команды капитана все время разные, но экипаж выполняет их беспрекословно, веря, что капитан всегда прав, поскольку только он знает, куда и как нужно плыть. Прежде в работах светских, нецерковных мыслителей еще не встречалась идея отождествления истины с действиями конкретной группы людей, а в рассуждениях богословов фигурировали, разумеется, лишь сверхъестественные силы. Маркс сделал значительнейший для последующей истории шаг, установив превыше всего не Бога, но историческое движение; именно оно становилось точкой отсчета, а те, кто его анализировал, становились провозвестниками истины. Марксизм предполагает власть группы над индивидуумом, что в тех обществах, где марксизм — господствующее учение, оборачивается на практике властью партийных лидеров над простыми партийцами[274]. В этих обществах марксистские истины вытеснили прежнюю «объективную истину», которую каждый человек мог искать и проверять для себя. Здесь марксизм сближается с догматами некоторых мировых религий, и с ним не могут равняться учения Конта или Сен-Симона, не говоря уже о либерализме, утилитаризме или демократическом социализме, то есть об антиклерикальных учениях, наряду с марксизмом занимавших сознание европейских либералов и революционно настроенных

людей (особенно тех, кто видел в марксизме приложение законов естественной науки к изучению общества). Марксизм освобождал своих приверженцев от старой «буржуазной» морали, как желали Ницше и Нечаев. Разумеется, из этого не следует, что отдельно взятые марксисты (по крайней мере, прежде) не могли быть порядочными людьми. В их порядочности никто не сомневался; иногда, впрочем, напрасно.

II

Жить — значит действовать. Действовать — значит стремиться к каким-то целям, что-то принимать, что-то отвергать, чего-то избегать, чему-то сопротивляться, что-то защищать. Сознательные индивидуумы отдают себе в этом отчет, менее сознательные просто живут и действуют. Системы ценностей, таким образом, как бы вплетены в ткань жизни, которая включает мысли, чувства, желания; мы не можем наблюдать за миром извне, не можем сами выбирать себе ценности и идеалы, как товары на прилавке. Еще Аристотель говорил, что люди, приходя в мир, приходят в общество. Мы принадлежим миру и обществу самим фактом своего существования; мы осознаем себя, свое положение и можем осознавать противоречие между реальными обстоятельствами и собственными идеалами и желаниями или между целями и средствами. Быть разумным — значит стремиться к сокращению этих противоречий, глубже понимая факты реальности. Для идеалистов-гегельянцев факты состоят в духовно-культурном процессе деятельности, для материалистов факты — это материальные объекты, правила, по которым они существуют, усилия конкретных людей (и сами люди, естественные объекты), направленные на достижение власти над этими объектами и друг над другом. Люди стремятся к полной независимости от неконтролируемых факторов природы и к тому, чтобы извлечь из природы все, что только можно; в первую очередь это пища, кров, защита от опасностей, а вообще — все, что человек только в силах взять. Тем самым не надо разделять факты и их оценки — то есть описания того, что есть, и того, что должно быть. Любое описание действительности подразумевает какое-либо отношение к описываемому. Люди не находятся в статическом состоянии, они постоянно движутся в некотором направлении, которое можно верно или неверно себе представлять. Но любое описание заключает в себе оценку, то есть отсылку к окончательным целям движения. Цели эти мы не выбираем, они присущи нам как людям изначально, и определяют наш выбор.

На этом метафизическом фундаменте базируются аристотелевское и гегелевское учения, да и младогегельянцы 1830-х гг. его не отвергли бы. В концепции истории как бесконечной классовой борьбы тоже нет ничего принципиально нового. Сам Маркс признавал, что такой подход был мощным орудием в руках французских историков-либералов, которые объясняли всю историю через конфликт классов, а классы

выделяли по экономическим критериям. Единственное новаторство Маркса — в том, что он рассматривает буржуазию и пролетариат как исторические категории, которые должны появляться и исчезать на определенных стадиях исторического развития. Пролетарии — это класс рабочих, отчужденных от орудий, от сырья и от результатов своего труда: всем этим владеет не рабочий, а его хозяин. Хозяин — фактический рабовладелец, хотя института рабовладения формально и нет, а рабочая сила — рыночный товар, такой же, как любой другой. Таким образом, пролетариат утратил свои социальные и морально-этические функции в обществе, он перестал быть частью общества, вносящей наравне с другими свой собственный вклад в общее дело. Маркс полагал, что рабочая сила превратилась из человеческой способности в сырье, в материал для эксплуатации, то есть в такой же товар, как шерсть, кожа или машины; что бы ни говорили об этом, рабочие — простые носители рабочей силы, а не класс людей, ради которых в конечном счете все и делается или, по крайней мере, должно делаться[275]. Этот тезис имел важнейшие следствия и в политическом, и в этическом смысле.

Во-первых, руководствуясь им, можно было с легкостью определить главного врага. Движущей силой истории считалась классовая борьба, ненормальное состояние общества, возникшее из разделения труда (как доказывали и Маркс, и до него Адам Фергюсон); разделение труда возникло из борьбы человека за власть над природой, борьба же эта, в свою очередь, обусловлена физическим и психическим устройством человека, а шире — фактами, относящимися к области естественных наук. Из признания классовой борьбы движущей силой человеческой истории вытекает, что один из двух сражающихся классов (Маркс утверждал, что основных классов именно два, тогда как Гегель допускал, что их может быть больше) воплощает прогресс, то есть наиболее позднюю стадию процесса овладения природой, а его противник представляет более раннюю ступень, дальше отстоящую от общей цели. Следовательно, второй класс надо уничтожить целиком прежде, чем появится возможность еще на один шаг приблизиться к цели, абсолютная ценность которой для данной стадии развития не подлежит сомнению. Традиции, верования, идеалы, институции и религии — неотъемлемая часть исторической ситуации; это — и элементы, и самые явные признаки стадии, на которой находится классовая борьба. Идеалы и моральные устои — сознают это люди или нет — оружие в борьбе. Классы отстаивают свои интересы, которые нередко замаскированы под универсальные, вечные и неизменные

ценности, хотя на самом деле это именно интересы отдельных классов, связанные с конкретными обстоятельствами и конкретным временем. Разоблачить мнимые ценности — значит сорвать с них маску, «демифологизировать» их.

Однако самое смелое утверждение Маркса — это отождествление интересов одного класса с интересами всего человечества. Все прежние классы — и восточные деспоты, и римские всадники и патриции, и средневековые феодалы, и современные Марксу магнаты-капиталисты — преследовали свои собственные интересы. Лишь один класс, класс униженных и угнетенных пролетариев, самый низший класс, представляет человечество как таковое. Его интересы не выходят за рамки естественных нужд человека и не входят в противоречие с интересами других групп. Не владеющие ничем, кроме собственной жизни, пролетарии желают и требуют именно того, что нужно всем людям, чтобы жить по-человечески.

Из таких рассуждений следует важный вывод. Все классы, за исключением одного, обречены на исчезновение вместе со всеми своими интересами и целями, даже если те кажутся вечными и непоколебимыми. Вместе с классами должны исчезнуть и общественные институции, обслуживающие их нужды, хотя бы эти институции и казались воплощением правосудия (как юридическая система), общих законов спроса и предложения (экономическая система) или истинного понимания человеческого удела (церковь и священство). Классовый характер этих институций и установлений можно легко обнаружить, история полна таких примеров. Но есть один класс, пролетариат, чьи интересы, не замаскированные ни подо что другое, разделяют все люди, а потому интересы пролетариата — интересы всего человечества. Если все прежние институции и верования представимы в виде сознательной или бессознательной фальсификации действительности — обмана, самообмана, иллюзий, так или иначе направленных на утверждение власти привилегированного класса над остальными, то одна система взглядов, одна форма социальной структуры не связана с ложью и обманами — это мировоззрение и социальная структура рабочего класса или, по крайней мере, тех людей, которые целиком осознают положение и перспективы пролетариата, хотя сами могут и не быть его представителями. Такие люди не обманываются фантазиями; вместо иллюзий у них — верное мировоззрение и четкая программа действий. Интересы класса перестают быть «просто интересами», когда они уже не сталкиваются с интересами остальных; тогда они становятся главной целью человечества. Знание истины, которое прежние

религиозные учения находили в душах верующих, в священных книгах, в словах пророков и в духовном озарении, Маркс находил в умах и поступках рабочих, а те (не без его помощи) осознали мир, в котором живут, его механизмы и направление его движения.

Невозможно переоценить политические последствия этих выводов. Маркс показал озлобленным, бедным, угнетенным рабочим их врага — буржуя, капиталиста-эксплуататора. Он призывал униженных к священной войне, давая им не только надежду, но и конкретные руководства к действию. Это не призывы к самообразованию (как у Конта) или к давлению на власть в рамках законности (как рекомендовали Милль и либералы). Отныне рабочие видели впереди не туманное блаженство будущей жизни в награду за страдания в этой (как сулила им церковь), а беспощадную и кровопролитную войну, в которой будут и страшные битвы, и поражения, и смерть, но которая рано или поздно закончится победой, ибо так предрешено изначально.

Раньше, до Маркса никто такого не слышал. Прудон, проповедовавший схожие идеи, питал слишком сильную ненависть ко всякой централизации и потому выступал против организованной деятельности; для Маркса же, как для Бисмарка, было ясно, что силе можно противопоставить лишь силу. А в современном Марксу обществе силой оказалась бы массовая организация, насчитывающая как можно больше членов, способных сражаться и политическими, и военными методами, выдерживать и отражать натиск. Цель борьбы — уничтожить все институции врага, а добиться этой цели можно лишь насильственным путем, то есть устроив революцию. При этом цели победителей могут быть и собственно политическими; Маркс (как и Бакунин) всегда считал государство инструментом угнетения, который нужно уничтожить, как только представится возможность. А вот методы борьбы должны быть именно политическими, ибо политическая борьба — главное оружие в современном мире (по крайней мере, в Европе): таким сделала его нынешняя фаза производственного процесса и классовой борьбы. Учение Маркса обеспечивало конкретную программу действий для рабочих и даже давало им новое миросозерцание, новый моральный кодекс, новую систему ценностей, которой можно было теперь измерять все, что исходило из других источников — христианской церкви, либерального атеизма, национализма, словом, из всех учений и систем, формирующих общественное мнение.

Здесь я хотел бы остановиться и рассмотреть это подробнее.

Уникальное достижение Маркса состояло в том, что он рассек мир на две половины, причем сделал это еще более жестко, чем христианская религия, делившая всех людей на верных христиан и язычников. Начиная, пожалуй, с древнегреческих стоиков в западном мире бытовало общее убеждение, что существуют некие ценности, общие для всех людей. И христиане, пытавшиеся обратить в свою веру язычников, и протестанты, противостоявшие католикам, твердо верили: любой человек, если только он умственно полноценен, способен понять любого другого человека, и если тот находится в заблуждении, его можно вразумить с помощью различных доводов, пусть даже в самых серьезных случаях для того, чтобы исцелить запутавшегося в ереси и иллюзиях, потребуются насилие, пытки или смерть, освобождающая душу несчастного еретика и дарующая ему сладостный свет неземного мира, который сияет равно для всех людей. Даже войны и революции проходили под знаком этой идеи; предполагалось, что противник рано или поздно сдастся, поняв, что для него же лучше признать поражение и согласиться на условия победителей, нежели сопротивляться, — ведь каждый разумный человек умеет определять, что для него хорошо, а что дурно. Аргументы, которыми воздействовали на противников, могли быть самыми разными — от универсальных духовных ценностей до научных фактов, но общая идея оставалась неизменной: между людьми всегда возможен контакт. Даже террор и насилие имели целью (по крайней мере — в теории) склонить людей на сторону тех, кто террор производил; прямому же уничтожению подлежали немногие — неизлечимо больные, фанатики, сумасшедшие.

Однако если принять теорию классовой борьбы, концепция эта окажется неверной. Если мою личность и мировоззрение полностью формирует моя принадлежность к определенному классу, если все действия диктуются его интересами, а он борется с остальными классами за выживание, то я просто не в силах посмотреть на мир глазами другого класса, без уничтожения которого не выживет мой собственный класс. Человек — то, чем его делает положение его класса в истории, следовательно, ему просто не понять тех, кто говорит от имени другого класса. Он может их выслушать, но будет переводить все слова на свой язык, укладывать их в свои схемы и поступать соответственно; таким образом, никакого контакта установить не удастся. А если это так, не стоит и пытаться объяснять другим их ошибки; бесполезно спорить с ними, бесполезно надеяться, что они поймут безнадежность своего положения, осознают, что приговорены к гибели самой историей, и, сложив оружие, спасут самих себя.

Нелепо показывать им их собственное уродство, ведь это предполагает, как минимум, наличие общих критериев оценки и общей морали, а их по определению не существует, поскольку у каждого класса — своя собственная мораль.

Такая концепция переворачивает вверх дном все прежние представления и сводит к нулю идеи рационального диспута и добровольного компромисса между враждующими сторонами, на котором основывается вся система демократического правления. В обществе, расколотом на классы, в принципе не может быть компромисса между классами, стремящимися лишь уничтожить друг друга. Ненависть, обусловленная историческими причинами, сметает традиционные понятия единого государства, общества, правительства, морали, политики. Тех, кого история приговорила к гибели, она лишила способности видеть и понимать; они — словно язычники, которых древние евреи безжалостно вырезали, считая, что такова воля Божия.

О классовой борьбе говорили и до Маркса — Сен-Симон, Фурье, Оуэн, «истинные социалисты» Гесс, Родбертус, Прудон, Бакунин. Однако они верили в возможность мирного решения: если все стороны приложат достаточно усилий (как бы тяжело это им ни давалось), то неправая сторона поймет и подчинится. Сен-Симон полагал, что якобинского террора времен Великой французской революции можно было избежать, обладай якобинцы и «толпа» хоть каплей разума, чтобы оставить в живых Лавуазье и Кондорсе и принимать их советы, вместо того чтобы казнить первого и вынудить к самоубийству второго. Для Маркса эти взгляды были образцом неправильного подхода к истории, они сводили к абсурду все учение Сен-Симона и остальных мыслителей, утверждавших примерно то же, — ведь такой подход вступал в противоречие с тезисом о том, что вся история есть история классовой борьбы. Из этого тезиса вытекает, что людей формирует объективная историческая ситуация, в которой они живут, и она же заставляет их видеть одно и не видеть другого: скажем, интересы якобинцев были совершенно несовместимы с интересами класса, к которому принадлежали и который представляли, пусть и невольно, Лавуазье и Кондорсе. Классовое сознание — это, для Маркса, все.

Я хотел бы проиллюстрировать это утверждение тремя образами. Допустим, я поднимаюсь по эскалатору вверх. Тогда я могу смотреть на то, что делается внизу, без всякого страха; если я верно оцениваю и прогнозирую события, я спокоен, потому что вижу во всем, что там происходит, провозвестие скорой победы моего класса; мой подъем — не иллюзия, а реальность. Но если я спускаюсь вниз, у меня нет возможности видеть факты так, как

они есть, поскольку они слишком страшны. Многие философы (по большей части христианские) замечали, что люди не могут слишком долго смотреть в лицо правде; Маркс же полагал, что это относится только к тем, чье поражение неминуемо, то есть к тем, кто движется по лестнице вниз. Они пытаются укрепить свое положение любыми средствами: защищают свои интересы («просто» интересы, то есть классово обусловленные) как универсальные человеческие ценности; утверждают, что институции, обслуживающие их класс, на самом деле вечны и служат истине и правосудию; называют свои системы мировоззрений религией и Церковью, юстицией и системой законов, философией и искусством — словом, преподносят свои эфемерные творения как вечные истины и ценности. Маркс называл эти взгляды «попыткой воплощения», а почитание ложных ценностей и институций как божественных или как естественных и потому непререкаемых — отчуждением. Люди с такими взглядами отчуждены от собственных творений или творений своих отцов, считая эти творения ниспосланными свыше и поклоняясь им, словно идолам.

Второй образ — утопающий человек. Когда кто-то захлебывается и тонет, его, очевидно, не время расспрашивать о температуре воды, а уж тем более о взглядах на мир; утопающий изо всех сил пытается спасти себя, пусть даже его попытки тщетны. Именно так Маркс представлял себе положение буржуазии в современном ему обществе. В силу объективных обстоятельств она оказалась слепа, она не видит реальности, и потому с ней невозможно спорить, а значит, буржуазию нужно предать ее судьбе как можно более безболезненным способом еще до того, как человечество сделает следующий шаг.

Возможно, третий образ покажется самым наглядным. Представим себе психиатра и его пациента. Человек, осознающий реальность и природу классовой борьбы, определяющей мировоззрение и действия классов, — это психиатр, понимающий и себя и пациента; пациент же не осознает ни самого себя, ни врача. Психиатр не боится смотреть в лицо правде, ибо он ничего не теряет; знания помогают ему делать выбор. Это — сознательный пролетарий (точнее, один из вождей пролетариата), который знает, что его интересы — интересы всего человечества и, преследуя свои цели, он открывает всем людям врата свободы. Он ничего не боится; он знает: все, что ни делается, рано или поздно обратится ему во благо. А его пациент, несчастный больной, — это обреченный капиталистический режим. Он не воспринимает действительности, поскольку зрение у него испорчено исторической ролью, и держится за свой бред,

поскольку только видения позволяют ему жить и как-то действовать. Если бы только он увидел правду, он понял бы, что обречен. Значит, бессмысленно спрашивать, что он думает о себе и о других. Он бредит, и его галлюцинации представляют ценность разве что для врача, который по ним определяет болезнь; как описания реальности они, разумеется, непригодны. Однако больной может быть достаточно силен физически, чтобы наброситься на врача и даже убить его; поэтому врач должен его усмирить или даже умертвить, если нужно, чтобы обезопасить здоровых людей. Разговаривать же с ним бесполезно, он слеп и глух к доводам разума. Таковы обреченные классы. Эта концепция Маркса одним ударом сносит все понятия о единстве человечества, о возможности рациональных (или любых других) дискуссий между людьми разных взглядов и убеждений — все понятия, стоявшие в центре западноевропейских традиций, религиозных и светских учений, моральных устоев и научных концепций. Марксистское учение стало новым и страшным оружием, поскольку оно предполагает, что целые классы людей в буквальном смысле подлежат уничтожению. Они приговорены самой историей, приговор этот окончательный, и всякие попытки спасти их — бесполезный и неразумный гуманизм. Разумеется, конкретные люди могут и спастись; скажем, Маркс и Энгельс спаслись, вовремя покинув тонущий корабль, на котором были рождены, ради крепкого судна пролетариата. Они перешли на сторону прогрессивного человечества, и многие другие сделали то же самое. Однако сам класс обречен, спасти его невозможно. И точно так же невозможны массовый переход из одной партии в другую, поскольку судьба классов зависит не от воли людей, а от объективных социальных условий, которые уготовили гибель для одного класса и спасение для другого.

Такое неокальвинистское разделение людей на тех, кто может спастись (и в большинстве своем спасется), и тех, кто не может (и в большинстве своем исчезнет с лица земли), было новым и несколько пугающим. Позже, уже в нашем веке, это разделение на «овец и козлищ» перевели на язык расовых различий, что породило катастрофы, равных которым не было в мировой истории. Тот факт, что рационалист Маркс отнесся бы к такому кошмарному, иррациональному истолкованию своей доктрины резко отрицательно, никогда даже не обсуждался. Идея научно обоснованного разделения людей на добрых, которые смогут спастись, и дурных, которые спастись заведомо не смогут, стала поворотным пунктом истории. Учения, которые прямо указывают на врага и провозглашают против него священную войну, объясняя, что, уничтожив этого врага, мы принесем благо

всему человечеству, раньше возникали только среди религиозных фанатиков. Но и там оставалась хотя бы мысль о человеческой солидарности: если нечестивец обратится в истинную веру, его нужно принять в стане верных как брата. Марксизм же отрицает и это, оперируя понятием объективных условий и отрицая возможность убедить кого-то с помощью доводов разума. Ни Маркс, ни Энгельс не говорили этого впрямую, однако их последователи наилучшим образом доказали, что поняли учителей — а именно применили учение на практике. То, что сделанные ими выводы имеют мало общего с идеями людей, собравшихся в Лондоне в 1864 г. под председательством профессора Бисли, левого последователя Конта, никак не умаляет исторической важности этих выводов. Ленин, последовательно исходивший из марксистского учения, не изменял ему ни в малейшей степени. Те же, кто не хотел поступать в соответствии с концепцией классовой ненависти, на самом деле отвергли, сознательно или бессознательно, всю марксистскую доктрину. Прудона, Герцена, Гесса и Лассаля называли глупцами и отступниками именно из-за того, что они отказывались отождествить понятие морали с постоянно изменяющимися нуждами конкретной группы людей.

III

Эти рассуждения могут увести нас далеко от марксистского движения в XIX в.; впрочем, нужно еще раз подчеркнуть, что даже самые близкие последователи Маркса (не говоря уже об основателях 1-го Интернационала) не осознавали полную силу его философских идей, богатых, но местами чересчур сложных и не всегда ясных. Мысли, которые я приводил выше, едва ли возникали в головах Толена, Юнга, Оджера, Кремера или даже верного Эккариуса[276], для которых Маркс всегда был просто немецким ученым, мыслителем, борцом за права трудящихся, ненавистником капиталистов и их режима, порождающим такие смелые идеи и такие программы, которые не смог породить никто из них. Даже Энгельс и Либкнехт не видели полностью всей картины мира, которую видел Маркс. Для них марксизм был просто приложением естественных наук (как те понимали в XIX в.) к законам общества. Труды Энгельса отчетливо напоминают контианский позитивизм; он пишет о том, что и природа и люди подчиняются неким неизменным законам, которых они не устанавливали и не могут изменять; постигать эти законы необходимо, чтобы объяснять прошлое и предсказывать будущее. Энгельс превратил доктрину Маркса в материалистически-позитивистскую социологию, законы которой хотя и отличались от предложенных Контом, но все же были законами в том же самом смысле. Все последующие поколения марксистов, начиная с Плеханова, имели дело именно с этой упрощенной версией, которая опускала самый главный тезис марксистского учения — тезис о тождестве мысли и действия. Они использовали термины Маркса, говорили о «диалектике», а Плеханов, как известно, ввел термин «диалектический материализм»; но отнюдь не следует искать в трудах Плеханова, Ленина, Каутского, Лафарга, Меринга или Геда истолкования этих терминов или объяснения того, что значат они для марксистской мысли; все это пришло лишь в XX в., когда новые марксисты преподнесли нам нового Маркса, совершенно иного, непохожего на «дарвиниста социальной науки» из заметок Энгельса, — спокойного социолога, описанного Каутским и Плехановым, выдающегося политического деятеля, тактика и стратега, которого рисует советская традиция. Тем не менее кое-что из настоящей философии Маркса пришло и в 1-й, и во 2-й Интернационал; собственно говоря, это и выделяло Интернационал среди подобных ему организаций.

Во-первых, это теория классовой борьбы, раскалывающей

общество; у «нас» не может быть с «ними» никаких компромиссов. Такой подход коренным образом отличается от прежних концепций религиозных фанатиков, экстремистов и радикально настроенных политических партий — католиков, кальвинистов, бланкистов, радикальных анархистов. Все они провозглашали абсолютную несовместимость оппозиционных учений, однако допускали, что можно переубедить (и спасти) противника. Разрабатывая обращение к 1-му Интернационалу, Маркс говорил о простых принципах морали и правосудия, которые управляют человеческими отношениями и отношениями целых народов. Однако сам он сознавал, что идет на серьезную уступку идеалистам-либералам вроде Гесса, которые всерьез верили, что существует универсальная мораль. В письме к Энгельсу Маркс писал, что ему пришлось вставить несколько фраз о почитании прав и правосудия, которое «не может принести вреда»[277]. Это не было, как многие полагают, простым выпадом против либеральных и социалистических клише, которые от частого повторения уже потеряли всякий смысл, — нет, в этой фразе видна глубокая ненависть Маркса к «их» морали, то есть к убеждению, что существуют какие-то общие для всех людей окончательные цели.

Это убеждение было для Маркса самой страшной из всех ересей, поскольку оно предполагало возможность контакта и сотрудничества с врагом — не только временных перемирий (которые он считал допустимым тактическим ходом, если за перемирием следует еще более серьезная атака, предпочтительно — с тыла, на чем особенно настаивал позже Ленин), но и настоящего примирения, общности интересов, мирного устранения противоречий. Маркс был твердо убежден, что любая уступка «им» обернется впоследствии гибелью для тех, кто пошел на эту уступку. Он заклеймил Лассали, горевшего точно такой же ненавистью к буржуазии, за убеждение, что рабочим следует использовать в борьбе государство, классовый институт, с помощью которого можно преодолеть классовое сопротивление, и политические методы, с помощью которых удастся приспособить государственную машину к своим собственным нуждам.

Лассаль показал свое истинное лицо во время Франко-прусской войны: он не скрывал, что опасается, как бы война не разрушила европейское общество и европейскую культуру. Таким образом, оказалось, что он верит в какую-то единую для всех европейцев культуру и единое общество, тогда как на самом деле есть только классовая культура и классовые государства, которые, естественно, подлежат уничтожению. Подобное отношение к Германии выказал Плеханов в 1914 г.; он был истинным

интернационалистом, — никто не может упрекнуть его в приспособленчестве к царскому режиму, — тем не менее, когда победа Центральных Сил поставила под угрозу основания европейской цивилизации, которой он был предан, он инстинктивно отпрянул в сторону. То же самое произошло с Гедом; для него триумф марксизма был неразрывно связан с антиклерикальными и демократическими принципами, которые защищала Франция, а разрушали Германия и Австрия.

Мне кажется, Ленин был по существу прав, говоря, что Маркс просто должен раскритиковать такие позиции в пух и прах. Он глубоко ненавидел существующее устройство и был убежден, что в царство свободы не войти, пока не будут повержены все вражеские крепости. Рассуждая о гражданских войнах во Франции, Маркс снова и снова настаивал на том, что надо снести монструозную структуру, чтобы никакие пережитки прежних классов не просочились в новый мир. Поэтому он так высоко ставил деятельность профсоюзов (Лассаль полагал, что она препятствует деятельности государства): как бы слепы и реакционны они ни были, в один прекрасный момент они станут представителями пролетарского класса, тогда как государство — структура, целиком и полностью национальная. Б новом мире нет места государству; его следует уничтожить, но, разумеется, не террористическими методами, как предлагают анархисты, а с помощью политической борьбы, единственного действенного оружия в современном Марксу мире.

Это чрезвычайно важно. Всюду, где уважение к государству было заложено в национальную традицию, где оно было неотъемлемой частью мировоззрения и культуры, как во Франции и в Германии, классовая сущность учения Маркса сходила на нет. Произносилось множество громких слов; однако же не только Жорес и Вандервельде, Бернштейн, Давид и Вольмар, но и ортодоксальные приверженцы марксизма Каутский, Бебель, Гед и Де Пап на самом деле не пылали ненавистью к государству и даже были вполне готовы идти на сотрудничество и с ним, и с другими классами. Совершенно иная ситуация была в Польше, в России и в странах Азии и Африки, где государство представляло собой мощный бюрократический аппарат, одинаково давящий и на трудящихся, и на интеллигенцию, и не вызывающий ни с чьей стороны никаких теплых чувств. Этим воспользовался Жорж Сорель; однако это и близко не подходило к учению Жореса — демократическому гуманизму, разумному и всеохватному.

В «Критике Готской программы» Маркс не просто набрасывается на идею «свободного государства» трудящихся, утверждая, что государство проводит в жизнь интересы

буржуазии и потому в бесклассовом обществе не нужно, но и возражает против формулировки «братство народов»: по его мнению, народы не могут быть братьями, могут только трудящиеся. Маркса приводили в бешенство все рассуждения об универсальной морали и общечеловеческих принципах; особенно ясно это видно в знаменитой фразе о правах, этакой ловушке для неосторожных (впоследствии ее высоко оценил Ленин): «Право никогда не может быть выше, чем экономический строй и обусловленное им культурное развитие общества»[278]. Следовательно, в бесклассовом обществе не будет необходимости в равноправии — средстве защиты от угнетения и насилия; тогда наступит истинное процветание, и каждому человеку будет гарантирована возможность развиваться полностью и всесторонне.

Эта позиция оправдывала жестокость, противоречившую традиционным моральным принципам большинства французских, немецких или русских социал-демократов. Прежде чем объективные условия, созданные «узким горизонтом буржуазного права», будут искоренены, — а кто знает, сколько времени это займет? — не может быть никаких абсолютных стандартов, есть только классовые интересы; интерес же этот определяют наиболее яркие представители класса, то есть партии и стратеги, стоящие во главе кампаний и решающие все вопросы. Я особо останавливаюсь на этом аспекте марксистской мысли, и вот почему: 1-му Интернационалу, слабому и раздираемому внутренними конфликтами, дала силу именно идея отделения от массы «обычных», респектабельных людей и создание организации, открыто бросающей вызов политической респектабельности и преданной не настоящему, но будущему.

Конкретные достижения 1-го Интернационала нельзя назвать крупными. Однако именно благодаря ему рабочие смогли участвовать в стачечных акциях и агитационной деятельности других стран. Иностранным штрейкбрехерам мешали переезжать из одной страны в другую; расширилось сотрудничество между рабочими разных стран в области действий, направленных на увеличение социальных благ и проведение реформ. Все эти усилия были небесполезны. К тому же с 1-м Интернационалом ассоциировали все интриги, мятежи, беспорядки, которые на самом деле не имели с ним ничего общего; а кульминацией этого стала, конечно, Парижская коммуна, в которой последователи Маркса играли не такую уж важную роль по сравнению с неоякобинцами и бланкистами. Тем не менее Интернационал привлекал к себе внимание не одних трудящихся. Даже Достоевский в далеком Санкт-Петербурге считал (особенно после

Парижской коммуны), что всемирная организация, открыто базирующаяся на старых отвратительных принципах философов — материализме и возможности рая на земле, созданного без посторонней помощи человеческими руками, — великий враг истинного христианства, опасный, жестокий и могущественный, как сама ненавистная Католическая церковь.

Достоевский выразил чувства, которые выражали и раньше в русской прессе. Женевский конгресс 1866 г., Брюссельский конгресс 1868 г. и Базельский конгресс 1869 г. не прошли незамеченными. Либеральная пресса сообщала о них с несколько нервной беспристрастностью; правые органы проявляли гораздо большую враждебность, а после 1871 г. цензура запретила всякие упоминания об этих конгрессах. Интернационал превратился в настоящее пугало для властей. Когда испанское правительство потребовало оказать международное противодействие, только русские ответили согласием. В 1871 г. в Одессе был арестован безобидный английский купец, подозреваемый в том, что он — переодетый Карл Маркс.

Так или иначе, в России, в отличие, скажем, от Англии, Интернационал считали серьезной силой, и впоследствии он оказал большое влияние на российскую историю, сыграв свою роль в русской революции. Его специальная марксистская секция состояла из малоизвестных людей: если Утин еще приобрел впоследствии известность, то А. Д. Трусов, Е. Л. Томановская, В. В. и Е. Г. Бартеневы оказались забыты (возможно, не совсем незаслуженно). Сам Маркс представлял русских на Генеральном совете, а народный герой Герман Лопатин, настоящий доблестный революционер, и сам входящий в Совет, хоть и настроенный дружественно по отношению к Марксу, был не более марксист, чем Лавров, который представлял жителей Батиньоля. Однако именно 1-й Интернационал позволил русским преодолеть собственные проблемы и войти во всемирное движение. Собственно, до 1914 г. только русские члены Интернационала (и большевики, и меньшевики) были истинными интернационалистами. 2-й Интернационал оказал на них огромное влияние, в конечном счете сформировав установки людей, устроивших в России революцию.

Национальные секции Интернационала действительно были в основном платформами, с которых Маркс боролся с соперниками. Иногда секции выказывали чересчур большую самостоятельность и открыто противоречили Марксу. Если бы в год основания 1-го Интернационала не умер Лассаль, а вскоре после него — и Прудон, то у Маркса возникли бы еще более серьезные трудности. Впрочем, определенную проблему представлял Бакунин; а

последователи Прудона, да и некоторые наиболее наивные марксисты, не всегда поддавались влиянию и порой препятствовали планам Маркса. Обычно внутренние конфликты и гибель 2-го Интернационала объясняют тем, что у Маркса был тяжелый, властный характер; однако мне такое объяснение не кажется достаточным, хотя, разумеется, и конфликты его, и черты личности сыграли свою роль в последней битве и гибели Интернационала.

Маркс отнюдь не собирался создавать организацию на короткое время. Он надеялся совершить мировую революцию, а следовательно — и подготовить для нее борцов. Как и Ленин, он был убежден в одном: для успеха любого серьезного движения необходимо иметь ясную и твердую теоретическую базу; там, где нет порядка в идеях, нет и эффективности в действиях. Одна из причин неэффективности коммунистических объединений 1830-1860-х, необабувистов Прудона и Бланки и других социалистических и радикальных групп, сказавших свое слово и затем распавшихся, — в том, что у них не было философии, базирующейся на научной и ясной теории человеческой истории и человеческих возможностей, а без нее не может существовать и действовать ни одно серьезное движение. Даже великолепно организованная Лассалем партия немецких рабочих, по мнению Маркса, была обречена идти в никуда, поскольку теоретическая база Лассаля, слабого в философии, не выдерживала критики. Отсюда — готовность Маркса пожертвовать практически всем, даже самим Интернационалом. Лучше иметь верные принципы без организации, чем организацию без верных принципов; на хорошем теоретическом фундаменте можно построить новое движение, а движение, основанное на не выстроенных в систему предпосылках и желании умиротворить противника ради сиюминутных целей, или же, что еще хуже, на ложном учении, такое движение — просто замок из песка. Впустую растрачиваются силы, впустую льется кровь, а решимость и волю участников сводят на нет многочисленные дефекты организации.

Маркс твердо намеревался создать Интернационал на солидной теоретической базе или вообще не создавать его. Осуществить свое намерение ему удалось, он создал организацию с ясной и жесткой доктриной. Эта доктрина не просто притягивала к себе людей. Изложенная языком и восторженным, и сдержанным (Маркс великолепно владел такой риторикой), она могла пробуждать веру, мобилизуя иррациональное начало так же хорошо, как и рациональное. Марксу целиком принадлежит заслуга создания первой всемирной партии левых; он умел высказать многое в простых, зачастую даже слишком простых,

словах и потому предложил конкретные формулировки, то есть настоящее руководство к действию. Эти формулировки стали эффективными лозунгами нового движения, поскольку были понятны всем, независимо от интеллектуального уровня. Более того, Маркс ввел в свое движение профсоюзных деятелей и защитил их от презрения интеллектуалов и теоретиков. Таким образом профсоюзам была дана отличная возможность не только заниматься своими прямыми обязанностями, то есть защищать права рабочих, но и продолжать деятельность после каждого нового выпада со стороны правительства, чего организация, состоящая из одних только идеологов, делать не могла бы. Центральный руководящий орган профсоюзов Маркс создал в незаинтересованной, но все же либеральной Англии, в Лондоне, где, как мы уже говорили, по прихоти судьбы произошли два важнейших события, повлиявших на историю России: основание Интернационала в 1864 г. и зарождение большевизма в 1903-м.

Маркс был настоящим борцом, и его собственный задор сообщил всей организации (и его преемникам и последователям) мощный революционный импульс, который марксисты никогда полностью не теряли. Маркс направлял деятельность движения на организованную классовую борьбу. Отсюда сравнительное благоволение к Бланки, который по своей доктрине был от него далек, — ведь Бланки, по крайней мере, боролся, боролся бесстрашно и безжалостно. Поначалу Маркс не одобрял Парижскую коммуну, к основанию которой практически не имел отношения, но в конце концов, уже после поражения, принял ее. Коммуна настаивала на свободной федерации, децентрализации и свободных выборах центральной группы; последнее требование интеллектуальные акробаты представили позже как зародыш пролетарской диктатуры. Однако якобинцы не были связаны с делом пролетариата; бланкисты едва ли играли какую-то роль в Интернационале; никто из них не был марксистом. Коммунары не добились практически ничего в области социального законодательства. Маркс обвинял их в недостаточной жесткости и решимости, которая помешала им вынудить Версаль к компромиссу. Однако в Парижской коммуне было и здравое зерно: это была революционная организация, коллективистская, антибуржуазная, там провозглашали принципы равенства, не боялись кровопролития; и в конце концов Маркс ее принял.

Больше никто ее так не воспринимал. В Европе она просто внушала страх. Даже радикалы — Блан, Мадзини, Милль — не одобряли ее террористических акций. Маркс же не одобрял ее тактики, но полагал, что, подобно рабочим, сражавшимся на баррикадах в 1848 г., коммунары были мучениками, жертвами

антикапиталистической войны; поэтому он прочно утвердил ее как первый, хотя и краткий, триумф юной, растущей и грозной армии нового рабочего класса, которой будет принадлежать весь мир. Среди коммунаров было множество антимарксистских еретиков, однако после своего падения Коммуна (вернее, то, что от нее осталось) оказалась включенной в марксистский мир. Это придало Интернационалу, с одной стороны, дурную славу банды террористов, а с другой — возвело его в ранг исторической силы едва ли не общеевропейского масштаба, с которой правительства вынуждены считаться. И это было не случайно. Сила личности Маркса и его дар стратега создали миф и иллюзию, которые сыграли решающую роль в формировании будущего.

Итак, принципы сложились, движение смогло утвердить своих святых и мучеников, но самая серьезная опасность исходила не извне, а из внутренних ересей и внутренней слабости. Началась война, Бакунин грозил распустить свою партию, Маркс желал скорее похоронить ее, надеясь на скорейшее воскрешение. «Священный огонь» хранили немецкие марксисты. Те, кто под руководством Карла Либкнехта встретились в Готе, не представляли собой всемирное движение, но были обеспечены реальными директивами, стратегией и тактикой. У них была и своя Библия, которой ни Прудон, ни Бакунин, ни Бланки, ни левые чартисты не оставили своим последователям. Вот почему в конце концов они поглотили лассальянцев, имевших организацию, но весьма слабо подкованных теоретически, это оказалось важнее, чем предполагали прагматики. Действительно, лассальянцы с Беккером во главе создали устойчивую традицию и сильно повлияли на своих марксистских партнеров; отсюда терпимость марксистов к Прусскому государству и гораздо большая степень сотрудничества de facto с правительством на стороне немецких социал-демократов, чем хотелось бы Марксу. В 1880 г. Гед, как и ожидали, создал марксистскую партию во Франции, которая, хоть и была одним из многочисленных ответвлений французского социалистического движения, полностью воплотила ортодоксальный подход Маркса и занималась агитацией в массах. Начало марксизма как нового политического движения было положено после смерти его основателя; а ко времени смерти Энгельса марксизм стал уже всемирным движением.

IV

Я хотел бы вернуться к идеологическим достижениям Маркса. Еще при его жизни (хотя в большей степени — после смерти) люди начали смотреть на современную им действительность, то есть на человеческую разобщенность, причиной и одновременно симптомами которой были безликие институции, бюрократия, армия, политические партии, как на неизбежную фазу развития человечества, у которой есть свои положительные стороны. Ницше и Карлейль, Ибсен и Торо, Уитмен и Толстой, Рёскин и Флобер — каждый по-разному — испытывали удушающий страх перед современной им эпохой. Маркс сознательно не вступил ни на путь утопических мечтаний, подобно Фурье или Кабе, ни на путь либеральных протестов, как Токвиль или Милль, ни на путь Бакунина или Кропоткина, которые предлагали спасти человеческую свободу, ослабив корпоративные связи. Капиталистический строй не был для него ни стихийным бедствием, ни чьим-то злым умыслом; происхождение этого строя вполне объяснимо, он неизбежен и, в конце концов, служит благу человечества, поскольку история рациональна. Как и другие классовые институции, капитализм сам роет себе могилу; поэтому тот, кто умеет извлекать уроки из истории, поймет, что на костях старого обязательно возникнет новый строй, свободный от недостатков своих предшественников, и в нем не будет семени смерти, он будет вечным.

Эта мысль особенно привлекала тех, кто в 1848 г. разочаровался в лозунгах освободительных движений, основанных лишь на моральных идеалах и потерпевших поражение. После 1848 г. люди искали уже не идеалистического красноречия, но реалистических планов, реалистических оценок, какие в свое время давал Макиавелли. Крайняя резкость исторической концепции Маркса, настойчивое подчеркивание темных сторон социального процесса и необходимости долгого, скучного, тяжелого труда, его антигероический реализм, его язвительность, его суровый антиидеалистический тон — все это оказалось желанной переменой после сильнейшего эмоционального и интеллектуального потрясения, тем более что теперь, после долгой реакции 1850-х, как будто снова представились возможности для практических действий, пусть и достаточно скромные.

Когда в 1889 г. основали 2-й Интернационал, была попытка сохранить прежнее отношение к синдикалистским и анархистским фантазиям французских поссибилистов,

аллеманистов, анархистов, синдикалистов и разных прото-ревизионистов, появлявшихся в то время в Германии и Англии. Принято считать, что 2-й Интернационал был гораздо менее ярким, чем 1-й, и что, несмотря на руководящую роль Энгельса в первые годы, ему не хватало жесткости и самостоятельности — он почти полностью опирался на великолепно организованную немецкую социал-демократическую партию. Конечно, внутри Интернационала обсуждались все животрепещущие вопросы; он представлял собой подлинно интернациональную организацию, в которой действовали наравне немцы и французы, русские и японцы (нигде больше не достигавшие такого согласия). Интернационал разрабатывал согласованные стачки, а в случае войны намеревался пропагандировать отказ от участия. Однако, когда наступил 1914 год, он развалился на национальные секции, каждая из которых выразила полное доверие правительству своей страны, навсегда дискредитировав таким образом социал-демократический Интернационал и предоставив каждой стране возможность искать путь к своим собственным формам социализма.

Все это справедливо; тем не менее нельзя забывать следующее:

(1) Интернационал, включавший представителей профсоюзов, стал alma mater, «кормящей матерью», социалистических и рабочих партий многих стран. Немецкая партия могла бы развиваться и без Интернационала, но другие партии обязаны великим множеством своих идей чувству солидарности, которое, несомненно, пришло к ним из него.

(2) Интернационал был единственной международной организацией, в которой сосуществовали и антиконсерваторы, и антиклерикалы, и те, кто верил, что социальная справедливость не достижима ни в каком обществе, и сторонники всеобщего равенства, и разного рода радикалы.

(3) Несмотря на все, что о нем говорится, интернационализм 2-го Интернационала был подлинным. Лидеры сознавали (многие сознают и сейчас, причем за железным занавесом — намного лучше, чем на Западе), что национальная солидарность их последователей прочнее, чем интернациональная верность. Возможно, интернационализм вытеснял национальные чувства; так или иначе, Интернационал существовал, сколь бы сомнительными ни казались его стратегии (я вернусь к этому ниже).

Вспомним ситуацию 1914 г. Виктор Адлер ясно понимал, что австрийские рабочие могли бы просто не пойти за ним, если бы он выступил против войны или даже использовал ее, как хотел

его сын Фридрих, чтобы начать революцию. Немецкие социал-демократы — Шейдеман, Мюллер, Гельфанд — могли ссылаться на неприязнь Маркса к царской империи, рассаднику мировой реакции, на его идеи о том, что война против царизма справедлива, — по крайней мере, не менее несправедлива, чем война против Наполеона III (которую Маркс, в конце концов, не осуждал). В то же время французские социалисты провозглашали себя защитниками республики, если и не демократической, то довольно уступчивой политическому давлению рабочих и все же подающей большие надежды — в отличие от Германии, в которой, несмотря на великолепную рабочую партию, гордость Интернационала, власти не сдались и уступили лишь в малом. Должны ли французские социалисты были саботировать войну (или хотя бы попытаться это сделать), когда она, по единодушному мнению всех французов, обороняла против всего самого реакционного и жестокого в Европе? Если такие сдержанные марксисты, как Плеханов или Вера Засулич, искренне верили в это, почему на их месте не могли быть Гед, или Жорес, или Кир Гарди? Что должны были делать эти лидеры? Если бы они выступили против войны или попытались противостоять ей, их участь, весьма вероятно, была бы такой же, как судьба Герцена, поддержавшего Польское восстание 1863 г. Это принесло ему славу, но привело к расколу российской оппозиции, и сам он потерял в России влияние. А ведь Герцен не возглавлял никакого движения и перед ним не стояли неразрешимые практические проблемы. Мифология, сложившаяся вокруг 1-го Интернационала, отчасти объясняется тем, что в период всеобщей воинской повинности и добровольной мобилизации, когда государства надеялись на силу национальных чувств, а не на наемников и профессиональные армии, Интернационал смело боролся против этого; но антипатриотизм был ослаблен как раз тем, что западные трудовые движения успешно влияли на национальную политику, о чем неоднократно предупреждали синдикалисты и анархисты. Распространен он был только в тех странах, где социалистов преследовали на государственном уровне[279]. Мнение, что Жорес и Каутский, если бы пожелали, смогли бы предотвратить войну, подтвердив свои антивоенные лозунги предыдущих лет, в высшей степени преувеличено, и я не знаю ни одного серьезного историка, который взялся бы его обосновать. Не скажу, что социалистические партии действовали правильно, но недоверие Ленина и протесты Розы Люксембург могли исходить только от тех, кто не стоял во главе массового движения, игравшего значительную роль в повседневной политической жизни страны. Разумеется, повторю,

международный характер Интернационала был самым настоящим; интернационализм был не абстрактной догмой, но верой, которая играла в нем важнейшую роль. Когда Жорес, пытаясь сохранить единство движения, «сдался» немцам в 1904 г., а Плеханов во время Русско-японской войны пожал руку японскому социалисту Катаяме, это были не пустые жесты. Националистические течения в конечном счете оказались сильнее, чем социалистические, и вытеснили их. Это яркая примета и XIX, и XX вв. Позже и социализм, и коммунизм в странах Азии и Африки имели успех лишь в соединении с национализмом; однако во всем этом нет ни вины, ни заслуги Интернационала.

Подорвали Интернационал, с точки зрения непримиримых республиканцев и революционеров, не слабость его лидеров и не их собственное корыстолюбие. Не критики Маркса — Бернштейн и фабианцы — ускорили его гибель. Правда, те убедительно доказывали, что плата рабочим, взятая абсолютно или относительно, вопреки убеждениям Маркса, не падает, а растет; крупные землевладельцы не сосредотачивают в своих руках всю землю; рабочие добились больших льгот мирными методами, чем борьбой с государством; грани между низшей буржуазией и высшими слоями квалифицированных рабочих стали постепенно стираться. Сам Энгельс замечал, что рабочие, в общем, более склонны подчиняться правовой системе, чем бороться. Разумеется, все эти мысли, а также аргументы, призванные разоблачить «ревизионистские» методы, высказывали и фабианцы в Англии и, в некоторой степени, «экономисты» в России. Но не это было главным при «укрощении» немецких социалистов; да и расплывчатые объяснения, апеллирующие к «особенностям национального характера», здесь ни при чем. Снижению боевой активности немецкой социал-демократии способствовал успех этого движения. Маркс ратовал за политическую борьбу, осуществляемую массовым движением, а не за секты фанатичных конспираторов, охотно бросавшихся в огонь, подобно Бланки, или отказывающихся от всякого участия в политике, подобно синдикалистам и анархистам. Да и сам «вождь» — Фридрих Энгельс — писал в статье 1890-х гг.:

«Способ борьбы, применявшийся в 1848 году, теперь во всех отношениях устарел… Прошло время внезапных нападений, революций, совершаемых немногочисленным сознательным меньшинством, стоящим во главе бессознательных масс. Там, где речь идет о полном преобразовании общественного строя, массы сами должны принимать в этом участие, сами должны понимать, за что идет борьба, за что они проливают кровь и жертвуют

жизнью. Этому научила нас история последних пятидесяти лет»[280].

«Прошло время» — но для кого? Энгельс не назвал Западную Европу; Плеханова и русских марксистов едва ли можно обвинять, коль скоро они считали ересью убеждение Ленина в правоте этих директив. Формулировку Энгельса, которую можно рассматривать и как жесткое предписание, и как рекомендацию (это различие не осознавалось в гегельянско-марксистском учении), практически никто не желал претворять в жизнь.

Немецкие социалисты действовали в соответствии с этой программой, считая ее достаточно легко выполнимой и вполне совместимой с их собственной концепцией ненасильственных методов и демократического мышления. Социалистическая партия была представлена в рейхстаге, где численность ее фракции постоянно росла; в конце 1890-х и в начале 1900-х стали неизбежными участие в общей политической жизни государства и контакт с другими партиями, причем уже не по вопросам социальной защиты или образовательной политики. Социалистам удалось создать свой мир, независимое, почти самодостаточное общество внутри среднего класса. Члены Социал-демократической партии Германии жили в значительной мере в своей собственной, прочно построенной, полностью обеспеченной и благополучной организации, со своими собственными школами, учебными и спортивными заведениями; они посещали свои лекции, пикники и концерты — одним словом, обеспечивали себя тем же, чем обеспечивали себя все респектабельные немцы. Это неизбежно вело к комфорту и некоторому самодовольству; но такова была цена власти и, следовательно, ответственности. Немецкое Rechtsstaat[281] — законопослушное, добропорядочное общество, несмотря на все недостатки, — сделало из немецких социалистов мирных оптимистов, действующих по принципу «все хорошо в меру». Социалисты оказались, сами того не зная, столпом развивающегося общества, а потому отнюдь не бессмысленными были слова Бернштейна (с которым в глубине души соглашался Каутский, хоть и боялся этого), что, если дела пойдут таким образом, уже в ближайшем будущем возможен будет безболезненный переход к социализму.

Конечно, Маркс допускал, что революция может быть бескровной, а в промышленно развитых государствах захват власти может и не сопровождаться террором и насилием. После 1850-х гг., после всех надежд, связанных с немецкой «Коммунистической лигой», смысл понятия «диктатура пролетариата» никогда целиком не раскрывался, поскольку никакой диктатуры пролетариата не было — Парижскую коммуну

Маркс не считал образцом такой диктатуры, в отличие от Ленина, который записывал свои мысли по поводу Коммуны на полях трудов Энгельса. Особую ярость Маркса вызывало не отсутствие у социал-демократов заинтересованности в диктатуре, а их постепенное обуржуазивание, то есть приобщение рабочих ко всем атрибутам буржуазной жизни, неуклонно растущий уровень благосостояния и укрепление политических позиций. Маркс требовал радикальной трансформации; не менее своего оппонента Герцена он хотел раз и навсегда, одним ударом покончить с миром жалких буржуазных ценностей. Именно это он имел в виду, когда говорил о революции как о необходимом катаклизме, через который общество должно пройти, чтобы счистить грязь первобытной стадии своего развития. Эти апокалиптические взгляды резко отличали Маркса от Каутского, чьи труды, весьма логичные и последовательные, были проникнуты духом идеализма; от Вольмара (Вольтмана) и Давида, от Жореса, Вивиани, Вандервельде, Бебеля, Джона Бернса и Даниэля де Леона, не говоря уж о Самюэле Гомперсе и большинстве американских рабочих лидеров того времени с их синдикалистскими и антиполитическими взглядами.

Но если такой была настоящая цель Маркса, она не предназначалась к исполнению в промышленно развитых странах, рассматриваемых им как плацдарм революции. Вставала роковая дилемма: если рациональную социалистическую систему можно построить лишь на базе постоянно растущей и развивающейся промышленности (на чем настаивали социальные демократы), то революция не нужна, поскольку она не породит такую систему и не будет способствовать ее развитию, то есть благоприятной атмосферы для революции в обществе нет. Маркс верил, что классовая борьба достигнет высшей точки в индустриальных обществах, ибо в них классы сталкиваются лицом к лицу, чего не бывает в менее развитых странах. Он настаивал на том, что в промышленно развитых обществах, где растут монополии, средства производства концентрируются в одних руках, число капиталистов-монополистов в результате внутренних столкновений становится все меньше, а их империи все больше, должен рано или поздно грохнуть взрыв: пролетариат, сплотившийся в единую и беспощадную силу, свергнет капиталистический гнет и захватит власть.

Все мы знаем, что этого не случилось. Монополии росли, и это сказывалось на обществе не лучшим образом, но рабочие не объединились в единую революционную организацию. 1-й и 2-й Интернационалы, исходившие из этих предпосылок, допустили ошибку.

V

> «… Экономическое подчинение трудящегося монополисту средств труда, то есть источников жизни, лежит в основе рабства во всех его формах, всякой социальной обездоленности, умственной приниженности и политической зависимости… экономическое освобождение рабочего класса есть, следовательно, великая цель, которой всякое политическое движение должно быть подчинено как средство»[282].

Это цитата из временных правил Международного товарищества рабочих, опубликованных в ноябре 1864 г. В 1891 г. объединенная Социал-демократическая партия Германии поставила вопрос о беспрецедентно большом числе безработных, обострившемся конфликте между эксплуататорами и эксплуатируемыми, о нестабильности уровня жизни, растущей нищете, угнетении, унижении и эксплуатации. Если эти теоретические рассуждения касаются развитых стран, то перед нами подлинное торжество доктрины над фактами. В 1891 г. даже в Германии разговоры о росте бедности, угнетении, нестабильности жизни и так далее были полным абсурдом. Не было никакого критерия, который позволил бы выявить, что снизилось благосостояние немецких рабочих или они утратили свои позиции по сравнению с 1864 г. Напротив, к концу десятилетия уровень обеспеченности и социальной защищенности объективно вырос. Если какое-то «угнетение» и было, то только из-за развития бюрократии внутри самой партии, которое, в свою очередь, закономерно отражало рост бюрократизации всего немецкого общества; никаких специальных происков буржуазного класса искать не следует. Факты, как предсказывал Бакунин, говорили о снижении, а не об увеличении напряженности в крупнейших индустриальных державах Западной Европы. Социальное и экономическое положение Социал-демократической партии Германии, органично влившейся в немецкое общество, вызывало зависть трудящихся других стран и презрение таких убежденных, неподкупных социалистов, как Плеханов, Ленин, Роза Люксембург и Жюль Гед. Билль о реформе 1867 г. в Англии заставил британских профсоюзных лидеров отвернуться от международной арены и заняться самосовершенствованием. Этому способствовали неприязнь к французским коммунарам и нежелание иметь с ними ничего общего. Профсоюзное законодательство конца 1860-х — начала

1870-х гг. (приблизительно 1867–1875) и последовавшее социальное законодательство укрепило рабочих лидеров во мнении, что идеи фабианцев намного целесообразнее марксистских концепций; воздействие же факторов, часто упоминавшихся радикалами (нереволюционный характер британцев, ограниченность рабочих, их традиционная лояльность, сила религиозного нонконформизма), было по сравнению с профсоюзным законодательством ничтожно мало.

Словом, в странах Западной Европы, по сути дела, не капитализм, а сам марксизм рыл себе могилу. Чем эффективней были политические организации западноевропейских рабочих, чем больше компромиссов с государством они могли себе позволить; чем дальше они заходили на пути мирных реформ, тем большую солидарность они чувствовали с институциями, которые, вопреки словам Маркса, оказались не глухой каменной стеной, сопротивляющейся по инерции, слепо и жестоко, но гибкой и уступчивой системой.

Мильерана, принявшего должность в «буржуазной» французской администрации, Интернационал проклял; тем не менее сама возможность ситуации, когда буржуазные партии готовы откупаться от своих противников, льстила самолюбию его членов и свидетельствовала об укреплении сил рабочей оппозиции.

Я не стану рассматривать здесь историю XX в.; лучшее ее описание в сравнении с пророчествами Маркса приведено в работе замечательного мыслителя, ныне покойного Джона Стрэчи. В книге «Современный капитализм»[283], одном из последних своих трудов, он подверг критике тезис Маркса о том, что конкуренция между капиталистами заставляла их понижать плату рабочим до предельно низкого уровня. Стрэчи доказывает, что это неверно: были взаимные уступки; магнаты, которых Маркс считал непреклонными, оказались учениками Мейнара Кейнса и успешно предотвратили окончательный кризис, по мнению Маркса, неизбежно надвигавшийся на западное общество. Собственные рассуждения Маркса о труде и заработной плате, отличавшиеся от рассуждений Лассаля, но схожие с ним, по крайней мере, в предположении, что некие объективные силы вынуждают капиталистов извлекать максимальную добавочную стоимость из труда, оказались ошибкой. Маркс явно переоценил негибкость, глупость, а возможно, и истинную силу военно-промышленного комплекса, против которого предостерегали такие разные политические деятели, как Бургхардт и Миллс Райт. Уступки профсоюзам, радикальное социальное законодательство, введенное Ллойд Джорджем в Англии и

Франклином Рузвельтом в США, прогрессивная социальная политика в Скандинавии и «государство всеобщего благоденствия» Англия, кейнсианская и посткейнсианская экономическая политика попросту противоречили прогнозам Маркса. Множество ошибок сделал Советский Союз; их причина — не макиавеллизм государственных деятелей, как обычно полагают, и не простой оппортунизм, а чересчур буквальное истолкование марксистских анализов мировой экономической жизни, с последующими просчетами — относительно Германии в 1930-х гг., относительно Европы в конце 1940-х и относительно Азии и Африки. Можно доказать, что, если бы марксизм не существовал или не имел такой силы, буржуазные демократии не могли бы действовать так же эффективно. Если это верно, то неожиданный изгиб диалектики, по которому марксизм выработал свои собственные антитела, — интересная тема для исследования по исторической социологии.

Всем известно, что настоящий успех Марксовы стратегии имели не в промышленно развитых странах, а в обществах, им противоположных, то есть в экономически отсталых регионах, там, где формировалось поле для эксплуатации развитыми странами. Речь идет о России, Испании, Китае, о государствах Азии, Африки, а затем — о Кубе. Не кто иной, как Бакунин, чьи убеждения Маркс презирал, полагал, что революцию, в которую они оба с Марксом верили, — единственное средство, которое разрушит существующую систему полностью и приведет человечество в новый мир, — могут совершить только люди отчаянные, по-настоящему порвавшие со всем и не связанные интересами и чувствами с миром, который задумали разрушить. Поэтому Бакунин считал марксистскую концепцию организованной партии буржуазной по духу; серьезные, сознательные рабочие со сложившимися взглядами, регулярно получающие плату и содержащие семью, могут объединиться в партийную организацию под разумным руководством («педантократия» Бакунина), но каждый из них подумает дважды перед тем, как крушить общество, которое в конце концов обеспечило его работой, образованием, а главное, политической силой. По мнению Бакунина, настоящими революционерами могут быть только люди, лишенные или никогда не имевшие прав, не получившие ничего от развития своего общества, — одним словом, те, кому в любом случае нечего терять. Следовательно, отсталые и развивающиеся страны имеют больше революционных перспектив, чем промышленно развитые государства с иерархически организованными обществами. Угнетенные, неорганизованные, темные, неграмотные крестьяне,

где бы они ни жили, — в России, на Балканах, в Италии или в Испании, — ничего не ждали от государства, буржуазии или индустриального развития; они были фактически отверженным классом, подобно преступникам и бродягам, опускающимся все ниже и ниже. В конце XIX в. крестьяне намного больше, чем рабочие, подходили под определение низшего класса, которому «нечего терять, кроме своих цепей»; ситуация по сравнению с 1830-ми и 1840-ми гг. сильно изменилась.

История это подтверждает. 2-й Интернационал принял доктрину Маркса 1848–1850 гг. достаточно нерешительно и, возможно, не собирался твердо следовать ей. Сам Маркс отказался от этих доктрин в пользу более мягкого и постепенного подхода. Однако именно раннее учение, а также полубланкистские революционные тактики оказали огромное влияние на развитие дальнейших событий, — разумеется, не на Западе, а в отсталых странах — в России и в Азии, о которых едва ли задумывался Маркс в конце 1840-х гг. Это учение, проповедуемое рейнскими революционерами в 1849 г. и небольшими коммунистическими группами в 1850-м, состоит в следующем: в экономически отсталых обществах, стоящих на доиндустриальной стадии развития, революционеры должны начать с сотрудничества с буржуазией, чтобы устранить экономическую отсталость, реакцию, полуфеодальные режимы; они должны способствовать рождению буржуазной демократической республики, которая даст рабочим организациям свободно развиваться. Следующий шаг после принятия буржуазной демократии — безжалостная война против бывших союзников, которая закончится их поражением. Пролетариат, таким образом, сыграет роль троянского коня в стане врагов, кукушечьего яйца в гнезде либеральных демократов. Пока пролетариат немногочислен и слишком слаб, чтобы захватить власть и управлять государством, он нуждается только в благоприятных условиях для роста и развития, то есть в терпимой буржуазно-демократической среде, в которой он вырастет здоровым и сильным. А это значит, что нужно ждать, пока он станет в буквальном смысле большинством населения и сможет захватить власть мирным путем или с помощью переворота, смотря по обстоятельствам. Эрфуртская программа утратила основополагающие черты этой доктрины, что, вообще говоря, объяснимо: как сказал Энгельс, разница между Германией 1891 г. и Германией 1849-го всем бросается в глаза. Несмотря на революционные фразы, в Эрфуртской программе ничего не говорится о диктатуре пролетариата, противозаконных методах борьбы или уничтожении государства. Перспектива

окончательного столкновения между классами, на которую до тех пор опирался марксизм, расплылась и утратила четкие очертания, чего прежде не мог предположить даже Каутский, не говоря уж об Энгельсе.

В России, однако, была иная ситуация, одновременно схожая и несхожая с хорошо известной Марксу германской. Царский режим создавал все условия для пролетарской революции. Пролетариат не рассчитывал на многое; средний класс, впрочем, желал большего, чем допускал марксистский подход. Политическое напряжение между обладателями реальной власти — средним классом, с одной стороны, дворянством и царской бюрократией, с другой, — неуклонно возрастало и рано или поздно должно было привести к открытому столкновению. Помещики и государственные чиновники — правящий слой Российской империи — находились в точности в таком положении, в каком, по мнению Маркса, находятся западные капиталисты: они запутались в сетях своей собственной системы и, даже предвидя свой крах, не могли ничего сделать для своего спасения.

Власти в такой ситуации полагали, что никакими уступками революцию не предотвратить, и лучше действовать со всей возможной жесткостью, поскольку так хотя бы на время можно будет несколько сдержать страшные силы. Об этом говорили монархистские идеологи Леонтьев и Победоносцев. В России, в отличие от стран Запада, изначально немногочисленный по сравнению с крестьянским классом пролетариат рос в числе, но оставался нищим и невежественным, крестьяне же находились на еще более низком уровне; поэтому революция стала делом небольшого круга интеллигентов, своего рода интеллектуальной элиты, которая могла бы возглавить аморфную массу — если не пролетариев, то «всех голых и голодных» — и повести ее на бой. Российское правительство было слепо-реакционным, и было нетрудно мобилизовать против него и либералов, и рабочих с крестьянами; намеренные сделки с таким правительством казались в то время правильным методом борьбы. Русская буржуазия была, возможно, и не так слаба, как принято считать, но в любом случае реальной силы и власти не имела; все политические партии объединял общий страх и ненависть к правительству; не было абсурдным предположение, что должным образом организованный пролетариат смог бы, когда пробьет час, стать союзником либеральных демократов, помочь им прийти к власти, и немедленно после этого свергнуть их, устроив вторую революцию. Очевидно, отсюда проистекает недоверие Плеханова к письмам Маркса, адресованным русским народникам[284]: в них

Маркс рассуждает об ином, нежели социал-демократический, пути к социализму — возможность эту, хоть и неохотно, он признает. Стало необходимым несколько смягчить резкую неприязнь Маркса к либеральным лозунгам и словам типа «свобода», «моральное обновление», «альтруизм», «человеческая солидарность». На Западе эти понятия давно превратились в избитые, бессмысленные, навязшие в зубах клише, но еще в 1893 г. бельгийские марксисты требовали включить их в свою программу, отказываясь бороться за социализм в рамках какого бы то ни было другого подхода. Да и в России все эти слова выражали подлинные чувства людей, угнетенных деспотической системой, и в устах революционеров звучали совершенно искренне.

В отсталой стране, окруженной стремительно растущими и в промышленном, и в иных отношениях странами, в стране, где власти не могут или не хотят справляться с опасностями, а соседние государства представляют потенциальную угрозу, — в такой стране революция была совершенно неизбежна. Другой вопрос, когда и как она случится. Такая ситуация создалась в XIX в. в Японии, в России, в Оттоманской империи, в Китае, в Испании и Португалии, на Балканах, а в XX в. — в Африке и в Латинской Америке. Ясно, что революцию должен разжечь неудовлетворенный средний класс, или уж, по крайней мере, он будет одним из зачинщиков.

Такое положение дел описывал Маркс в 1847–1850 гг., и к этим описаниям обращался Ленин в 1917 г. Всем известно, как сильно Ленин отошел от ортодоксального марксизма; Плеханов и Каутский писали об этом, я же не буду вдаваться в подробности. Я лишь хочу сказать, что в России 1917 г., как и в других отсталых странах в соответствующие периоды, марксистское учение 1847–1850 гг. как нельзя лучше подходило к действительности, тогда как поздние, пересмотренные концепции Маркса в странах развитых никак не соотносились с реальной ситуацией. Тот факт, что последователи Маркса не хотели этого замечать (по крайней мере, боялись высказывать такие мысли вслух), напоминает известное замечание Игнаца Ауэра Бернштейну, критиковавшему марксизм: «О таких вещах не говорят, их просто делают».

VI

И еще один фактор, упомянутый выше, необходимо принимать в расчет: национализм. Авторы всех оригинальных теорий были склонны к преувеличениям; очевидно, иначе они не могли бы пробиться сквозь ортодоксальное мышление своего времени. Маркс не был исключением среди других философов. Его критические замечания к теориям Сен-Симона сыграли весьма важную роль: именно он запечатлел в нашем сознании теорию о том, что социализированное производство несовместимо с индивидуальным способом распределения; он предвидел развитие большого бизнеса раньше остальных. Мало того, он перевел в конкретные термины мысль Сен-Симона о том, что люди изменяют себя, свою жизнь и свою социальную и политическую организацию с помощью технологических нововведений. Он четко и ясно объяснил, как прошлые деяния людей тормозят прогресс, становясь «оковами» для производственных сил, созданных институциями, религиями или традициями, которые, в свою очередь, сами по себе обманны, ибо преподносятся как истинные и вечные. Этот обман можно рассеять, задав вопрос «Cui bono?», то есть какие группы, какие классы пользуются этими традициями в своих целях.

Именно Маркс подчеркнул особую важность социальной организации — не как вечного орудия борьбы, но как силы, неизбежно приходящей в мир вместе с процессом индустриализации. Именно он приучил нас (на нашу беду, как полагают многие) к мысли, что ради конечной цели приходится идти на многое, что кажется страшным и кощунственным, — на резню, на убийства невинных людей; Маркс считал все это не просто неизбежным, но иногда и весьма желательным. Учение его об отношениях между мыслью и действием, о смысле и социальной роли слов, о том, как разные классы произносят по-разному одни и те же слова, хоть и заходит слишком далеко, а иногда и попросту неверно, повлияло на ход истории.

Все эти идеи впитал 2-й Интернационал, несколько смягчив изначальную жесткость Маркса. Не будь трудов Бебеля, Каутского или Плеханова, а также ортодоксального мышления и настоящей охоты на еретиков, и Ленин, и Мао были бы иными, иной была бы смертная агония старого колониализма. Марксистская традиция в чистом виде вовсе не исчезла; однако за свою ясность, за свою притягивающую силу, за свою способность к сплачиванию марксизм заплатил дорогой ценой — он утратил адекватное восприятие реальности. Я уже отмечал, что марксизм

недооценивал гибкость и инициативность разумного капитализма и мощные возможности государства, которое может поддерживать и развивать и социальный прогресс (как в Скандинавии или в англоязычных странах), и репрессии и войны (как в Германии и Италии до войны).

Я снова возвращаюсь к самому главному фактору — к национальному самосознанию. В последние сто лет, несмотря ни на какие попытки к объединению народов, национализм был сильнейшей тенденцией и вытеснял буквально все остальные течения, устремленные к свободе, к безопасности, к власти, к сохранению традиций. Здесь мы не станем рассматривать его истоки; достаточно вспомнить известный факт: немецкий либеральный национализм конца XVIII — начала XIX в. приобрел ярко выраженную антинаполеоновскую окраску, особенно в 1815 г. Националистские тенденции сыграли роль в подавлении революции 1848 г. Без австро-венгерского шовинизма и без ущемленного национального самосознания французов в 1870 г. (да и в 1871-м тоже — Парижская коммуна его унаследовала в значительной степени), без союза национальных и капиталистических интересов в 1864–1914 гг., без русской революции и вызванного ею национального подъема в 1919 г. вся мировая история сложилась бы совершенно иначе.

Историю европейских рабочих движений нельзя отделять от судьбы партии, созданной Лассалем, которого Маркс справедливо подозревал в мягком отношении к немецкому Volksgeist[285] и в романтическом немецком национализме. Благодаря экономическому и социальному развитию своей страны, рабочие оказались втянутыми в этот поток и противостоять ему едва ли могли. Ленин и Роза Люксембург пережили глубокое потрясение, когда 1914 год разрушил надежды 2-го Интернационала. Однако причиной этого стало отчасти положение рабочих в Российской империи, в доиндустриальном обществе, отделенном от Западной Европы настоящей стеной. Националистские тенденции в России были весьма слабы в сравнении с западными, во всяком случае среди рабочих.

Там, где националистские течения были особенно сильными, они были в равной степени направлены против русских, австрийцев и немцев, сливаясь с австрийской русофобией. Мы знаем, что Ленин, Роза Люксембург и Мартов совершенно не испытывали националистических чувств. Ленин, точно так же как Троцкий (несмотря на все их противоречия, которые иногда просто выдуманы), видел ценность революции в том, чтобы она сломала во вражеской цепи слабое звено и послужила началом мировой революции, а не осталась фактом русской истории. Не о

социализме в отдельно взятой стране мечтал Ленин; он был не большим русским националистом, чем Сталин — грузинским шовинистом или Мартов — сторонником зарождающегося еврейского национализма, всякие проявления которого он ненавидел и с особенным ожесточением подавлял всюду, где только мог. Урок, который можно вынести из истории, мне кажется, такой: социалистические революции увенчиваются успехом там, где социального и национального врага можно распознать, где лишение политических и человеческих прав, нищета и угнетение совпадают до некоторой степени с национальной дискриминацией, где все беды народа могут быть приписаны иностранным эксплуататорам в той же степени, что и своим, местным тиранам. Возможно, в Британии и в «Белом содружестве», в Скандинавии и в Северной Америке марксистские течения наиболее слабы, потому что в этих странах нет «взрывоопасной смеси» — роста социальной дискриминации одновременно с национальными обидами.

Произошел курьезный парадокс: доктрина русского неоякобинца Ткачева, сурово разоблаченного Энгельсом в 1875 г., определила программу действия, которую Ленин, сознательно или нет, осуществил в 1917-м. А планы полумарксиста, демократа и сторонника постепенных социальных преобразований Лаврова, к которому Энгельс благоволил, оказались совершенно непригодными для России, но идеально подошли к ситуации в Западной Европе и превратили воинственный марксизм в относительно мирное, практически фабианское учение. Если это и есть «диалектические повороты истории», то едва ли такие, каких ожидал Маркс. Никто не говорил чаще него и проницательней не рассуждал о ненамеренных последствиях человеческих действий; и все же не совсем понятно, какой вывод бы он сделал, несмотря на всю свою веру в применение силы, из того, что его учение развилось в нечто совсем иное, по крайней мере, в экономически отсталых странах. Маркс говорил о свободном обществе, которое станет самым сладким плодом человеческой цивилизации и венцом прогресса, об обществе, в котором не будет классов, люди будут свободны и получат полную власть над природой. Однако там, где его учение проводили в жизнь, применялись такие методы, какие присущи лишь диким и незрелым обществам. Ведь в России, в Китае и на Балканах проводилось в жизнь учение 1847–1850 гг.; там не было «масс» в марксистском понимании, лидеры-социалисты не имели социальных и политических обязательств ни перед кем, а социалистические партии, куда входили в основном интеллигенты, могли действовать сами по себе.

Предложу предварительное соображение. Все это, по крайней мере отчасти, сработало в России — сидя в тюрьме и не видя окружающего мира, обретаешь истовую веру и становишься фанатиком. Так верил Бланки, так верил Грамши; таким было положение немецких революционеров 1840-х и 1850-х, таким было положение русских социалистов-революционеров в 1890-е. В Германии, Франции, Австро-Венгрии, Британии, Бельгии и Голландии к тому времени уже сложилось массовое общество, но сложились и националистские тенденции со своими религиозными институциями и национальным самосознанием, рос уровень благосостояния, в экономике царила стабильность, так что радикальных взглядов практически не было. Границы между классами, вопреки теории Маркса, постепенно размывались, а лидеры чувствовали ответственность за повседневную жизнь сотен и тысяч членов большой, хорошо организованной, мирной социал-демократической или рабочей партии.

В Западной Европе отказываться от сотрудничества с буржуазией, отрицать постепенные преобразования (рабочие обеспечат себе победу лишь своими собственными усилиями или не победят вообще) было невозможно. Но в отсталых странах по очевидным причинам положение оказалось иным. В 1880-е гг. наблюдался упадок свободной торговли и социальной мобильности, рост протекционизма и государственного контроля, военного империализма и объединения политических элит, включая профсоюзы и националистские организации, — другими словами рост централизации, который Маркс предсказал удивительно точно; но этот рост оказался уравновешен другими факторами. Рабочие лидеры, в том числе и марксисты, находились, возможно о том не подозревая, на мирной арене; разные интересы не приводили к столкновениям, поскольку всегда можно было найти компромисс, и такие понятия, как плюрализм, стремление к согласию, несовершенное, но допустимое сосуществование с другими классами, принимали без возражений. Ослабла вера в то, что одна группа людей, то есть пролетариат, олицетворяет все наше будущее, что пролетарии — избранное орудие в руках самой истории и препятствовать их воле (как понимают ее пролетарские вожди) — это грех против духа человеческого. Да и сам марксизм постепенно смягчался, превращаясь в обычный материалистический позитивизм, в простую историческую теорию. Теория эта не претендовала на определение главных ценностей и поэтому могла соединяться (правда, не без труда) с другими этическими системами — неокантианством, христианством, эгалитаризмом или

национализмом. Так — спокойно, без шума — завершил свой путь 2-й Интернационал, и даже убийство Жореса не вызвало никаких взрывов.

Как бы то ни было, именно 2-му Интернационалу мы более чем кому бы то ни было обязаны четкой формулировкой самых животрепещущих проблем, которые сегодня еще острее, чем когда-либо. Взаимоотношения свободы и цетрализованной власти, которые давят на нас, несмотря на нашу приверженность к теории, самой индустриализацией (взаимоотношения эти не становятся яснее от того, что их называют диалектическими). Это сила национализма против интернационализма. Это взаимоотношение профсоюзов и социалистических партий. Это выбор между прямыми экономическими действиями и действиями через социалистические партии. Это последствия заговоров при репрессивных режимах. Это конфликт нового национализма (и расизма), порожденного борьбой против империй, с попытками оптимально использовать ресурсы развивающихся территорий для всего человечества; роль, которую играют чисто экономические факторы в сравнении с национальными и империалистическими чувствами (не связанными впрямую с этими факторами) в войнах и революциях. Это возможность предотвращения войн «промышленным путем» — общими стачками и другими вмешательствами рабочих организаций; и еще множество вопросов социального законодательства, иммиграционной политики, уголовной реформы, прав женщин, то есть все те проблемы, о которых столько говорили на конгрессах в Париже, Брюсселе, Лондоне, Амстердаме, Штутгарте, Копенгагене, Базеле с 1889 по 1914 г.

Несмотря на то что после 1918 г. марксизм претерпел крупные изменения, в европейских странах эти проблемы отнюдь не потеряли актуальности. Мы отстаем от времени; мы сами — колоссальный, страшный анахронизм, последние доисторические люди. Будет ли наш уход означать рождение нового мира, а может быть, как мне иногда невольно думается, Маркс, подобно многим гениальным первооткрывателям, сильно преувеличивал и переоценивал историческую относительность социальных вопросов не только перед лицом истории, но и в том, что касается нашей способности закончить их раз и навсегда, найдя единственное, окончательное, рациональное решение всех проблем. Когда его найдут, все эти проблемы отправят в музей глубокой древности (слова Энгельса), величайшая революция навсегда закроет великий и кровавый спор, и человеческая история наконец начнется… Пока что добрая часть пророчеств Маркса не сбылась; и я верю, что самая великая его мечта

окажется не более реальной.

Указатель имен, произведении и важнейших понятий

Aufklärung — см. Просвещение Blut und Boden;
«Pensée» (Б. Паскаль);
Philosophia perennis;
«Scienza Nuova» — см. «Новая наука»;
«Système de la nature» — см. «Система природы»;
Sturm und Drang.

Август (Augustus), имп.;
Августин Блаженный;
(Augustinus Sanctus) Аврелий;
Агид, царь Спарты;
Адлер (Adler) Виктор;
Адлер (Adler) Фридрих;
Аксьон Франсез;
Актон;
Д'Аламбер (D'Alamber) Жан Лерон;
Александр I;
Александр II;
Александр Македонский;
Алкивиад;
Амвросий (Ambrosius) Медиоланский;
Анаксагор;
анархисты;
Д'Аннунцио (D'Annunzio) Габриэле;
«Антидюринг» (Ф. Энгельс);
антиклерикализм, антиклериальный;
антимеханицисты;
Антифонт;
Аппиан;
«Ардингелло и блаженные острова» (В. Гейнзе);
Аристотель;
Аристофан;
Арндт (Arndt) Эрнст Мориц;
Арон (Aron) Реймон;
Архимед;
атеизм, атеисты;
Ауэр (Auer) Игнац;
Ахматова Анна Андреевна.

Бабеф Гракх (Babeuf) Гракх;
Байрон (Byron) Джордж Ноэл Гордон;
Бакунин Михаил Александрович;
Баррес (Barrés) Морис;
Бартенев Виктор;
Бартенева Екатерина Григорьевна;
Баттё (Batteux) Шарль;
Бах (Bach) Иоганн Себастьян;
Бебель (Bebel) Август;
Бейль (Bayle) Пьер;
Беккер (Becker Carl L.) Карл Л.;
Белинский Виссарион Григорьевич;
Беллок (Belloc) Илларий;
Бенгель (Bengel) Иоганн Альбрехт;
Бентам (Bentham) Иеремия;
Бергсон (Bergson) Анри;
Берджесс (Burgess) Гай;
Бери (Bury) Джон Б.;
Берк (Burke) Эдмунд;
Беркли (Berkeley) Джордж;
Бернс (Bums) Джон;
Бернштейн (Bernstein) Эдуард;
Бетховен (Beethoven) Людвиг ван;
Библия;
Ветхий Завет;
Новый Завет, Евангелие;
Бисли (Beesly) Эдуард Спенсер;
Бисмарк (Bismarck) Отто фон Шенхаузен;
бихевиорист;
Блан (Blanc Albert) Альбер;
Бланки (Blanqui) Луи Огюст, бланкисты;
Блейк (Blake) Уильям;
Блуа (Bloy) Леон;
Блэр (Blair) Тони;
Бобчинский Константин;
Боден (Bodin) Жан;
Бозанкет (Bosanquet) Бернард;
Бойль (Boyle) Роберт;
Бокль (Buckle) Генри Томас;
большевизм, большевики;
Бональд (Bonald) Луи Габриэль Амбруаз;
Бонапарт — см. Наполеон;
Боссюэ (Bossuet) Жан Бенинь;
Браге (Brahe) Тихо;

Брандес (Brandes) Георг;
Бринтон (Brinton) Крейн;
Брут Марк Юний;
Брэдли (Bradley) Фрэнсис Герберт;
Буало (Boileau) Никола;
буддизм;
Бурбоны (Bourbons);
Бурдалу (Bourdaloue) Луис;
Буркхардт (Burckhardt) Якоб;
Буря и натиск — см. Sturm und Drang;
Бухарин Николай Иванович;
Бьюкен (Buchan) Джон;
Бэкон Фрэнсис (Bacon);
Бюхнер Георг (Büchner).

Ваккенродер Вильнельм Генрих (Wackenroder);
Валез (Vallaise) граф де;
Вандервельде (Vandervelde) Эмиль;
Варлен (Varlin) Луи Эжен;
Васильев А. Л.;
Ватикан — см. Церковь католическая;
Вашингтон Джордж (Washington);
Вебер (Weber) Макс;
Вейцман Хаим;
Великая французская революция 1789–1793 гг., 1789 г., 1792 г., 1793 г., 1794 г.;
Вергилий (Vergilus) Марон;
Публий;
Вермаль (Vermale) Франсуа;
Вестермарк (Westermarck) Эдуард;
Ветхий Завет — см. Библия;
Вивиани (Viviani) Рене;
Вигель Филипп Филиппович;
Вико (Vico) Джамбаттиста;
викторианство, викторианский;
Виктор-Эммануил (Vittorio Emanuele) П, король Сардинии;
Виламовиц-Меллендорф (Wilamovitz-Moellendorf) Ульрих фон;
Виллермоз (Willermoz) Жан Батист;
Вильгельм III Оранский (Willem Oranje);
«Вильям Лавелл» (Л. Тик);
Вильсон (Wilson) Томас Вудро;
Винье (Vignier) Никола;
Винье дез Этоль (Vignet des Étoles);

Витгенштейн (Wittgenstein) Людвиг;
Возрождение;
«Война и мир» (Прудон);
«Война и мир» (Л. Толстой);
«Волшебная флейта» (Моцарт);
«Вольдемар»;
Вольмар (Вольтман) Георг;
Вольтер (Voltair) Мари Франсуа Аруэ (Arouet), вольтерьянство;
Вольф (*Wolff*) Луиджи;
Вордсворт (Wordsworth) Уильям;
Вторая мировая война — 1941 г.;
Вундт (Wundt) Вильгельм.

Гагарин, князь;
Галилей (Galilei) Галилео;
Галлер (Haller) Карл Людвиг;
Гаман (Hamann) Иоганн Георг;
«Гамлет» (У. Шекспир);
Гамсун Кнут (Hamsun);
Гарди (Hardie) Кир;
Гегель (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих, гегельянство;
Гегеля последователи, гегельянцы;
Гед (Guesde) Жюль;
Гейне (Heine) Генрих;
Гейнзе (Heinze) Вильгельм;
Гельвеций (Helvétius) Клод Адриан;
Гельфанд Александр Львович (Парвус);
«Гений христианства» (Ф.- Р. Шатобриан);
Генрих (Henri) IV король Франции;
«Генрих фон Офтердинтен» (Новалис);
Гераклит (Эфесский);
Гердер (Herder) Иоганн Готфрид;
Геррес (Görres) Иоганн Йозеф фон;
Герстенберг (Gerstenberg) Генрих Вильгельм фон;
Герцен Александр Иванович;
Гесиод;
Гесс (Hess) Мозес;
Гете (Goethe) Иоганн Вольфганг;
Гиббон (Gibbon) Эдуард;
Гизо (Guizot) Франсуа Пьер Гильом;
Гитлер (Hitler) Адольф;
Гоббс (Hobbes) Томас;
Гобино (Gobineau) Жозеф Артюр де;

Голицын Александр, князь;
Голицын Михаил, князь;
Гольбах (Holbach) Поль Анри;
Гомер, гомера поэмы;
Гомперс (Gompers) Самуель;
«Государство» (Платон);
гуманизм;
Грамши (Gramsci) Антонио;
Грин (Green) Томас Хилл;
Гро (Gros) Антуан;
Гроций (Grotius, Hugo de Groot) Гуго де Гроот;
Грюн (Grün);
Гус (Hus) Ян;
Гуч (Gooch) Джордж Пибоди;
Гюго (Hugo) Виктор Мари.

Давид (David) Эдуард;
Дагобер I, король франков;
Даниэльсон;
Данте (Dante Alighieri) Алигьери;
Дарвин (Darwin) Чарльз Роберт, дарвинисты;
Двенадцати таблиц законы;
деизм, деисты;
Декарт (Descartes) Рене;
Дессен Ж. (Dessaint) J.;
детерминизм;
Деффан (Deffand) Мари, маркиза дю;
Джеймс (James) Уильям;
Джефферсон (Jefferson) Томас;
Джоберти (Gioberti) Винченцо;
Дидро (Diderot) Дени;
Дизраэли (Disraeli) Бенджамин;
Дильтей (Dilthey) Вильгельм;
Достоевский Федор Михайлович;
Дрейфус (Dreyfus) А.;
Дрюмон (Drumont) Эдуард Адольф;
Думик (Doumic) Рене;
Дюплекс (Dupleix) Шарль Франсуа;
Дюркгейм (Durkheim) Эмиль.

Евангелие — см. Библия;
Евклид;
Елизавета (Elizabeth) I.

Жихарев Степан Петрович;
Жорес (Jaurès) Жан;
Жорж (George) Маргерит Жозефин (мадемуазель Жорж).

«Законы» (Платон);
Замятин Евгений Иванович;
«Записка о древней и новой России» (Н. Карамзин);
Засулич Вера Ивановна;
Зенфт, графиня фон.

Ибсен (Ibsen) Г.;
Игнатьев (Ignatieff) Майкл;
идеализм, философы-идеалисты;
иезуиты;
«Илиада» — см. Гомер иллюминатство, иллюминаты;
индивидуализм, индивидуалисты;
индустриальная революция;
Иоанн Лейденский (Jan van Leiden);
Иосиф (Joseph) II;
Ипсиланти Александр;
иррационализм;
«Исследования философии Бэкона» (Ж. де Местр);
историцисты нем.;
иудаизм, иудеи;

Кабе Этьенн (Kabet);
Кавур (Cavour) Камилло Бенсо;
Кальвин (Calvin) Жан;
кальвинизм, кальвинисты;
Кант (Kant) Иммануил, кантианство;
Карамзин Николай Михайлович;
Карл (Charles) I, король Англии;
Карл (Charles) II, король Англии;
Карлейль (Carlyle) Томас;
картезианство;
Катаяма (Katsyama) Сэн;
католицизм, католический;
католическая реакция;
Каутский (Kautsky) Карл;
Кафка (Kafka) Франц;
квиетизм, квиетисты;
Кейнс (Keynes) Джон Мейнард;
Кеннеди (Kennedy) Джон;
Кеплер (Kepler) Иоганн;

Кернер (Körner) Карл Тарл;
Кине (Quinet) Эдгар;
классицизм;
Клингер (Клингер) Фридрих Максимилиан фон;
Кобетт (Cobett) Вильям;
Коллингвуд (Collingwood) Робин Джордж;
Кольридж (Coleridge) Сэмюэль Тэйлор;
коммунизм;
Кондильяк (Condillac) Этьен Бонно де;
Кондорсе (Condorcet) Жан Антуан Никола;
консерватизм, консерваторы;
Констан (де Ребек) (Constant [de Rebecque]) Бенжамен Анри;
Константин I;
Конт (Comte) Огюст, контианство;
Конфуций, конфуцианство;
Коран;
Корнелий Агриппа;
космополитизм;
Коста (Costa de Beauregard) Анри;
Крейтон (Creighton) Манделл, еп. Лондонский;
Кремер (Cremer) Вильям;
Критий;
«Критика Готской программы» (К. Маркс);
«Критика чистого разума» (И. Кант);
Кромвель (Cromwell) Оливер;
Кропоткин Петр Александрович;
Кроче (Croce) Бенедетто;
Крюденер (Krüdener) Жюли фон;
Кутузов Михаил Илларионович;
Кьеркегор (Kierkegaard) Серен.

Лавров Петр Лаврович;
Лавуазье (Lavoisier) Антуан Лоран;
Лайзевиц (Leisewitz) Иоганн Антон;
Ламартин (Lamartine) Альфонс;
Ламенне (Lammennais) Фелисите Робер де;
Лаплас (Laplace) Пьер Симон;
Ласки (Laski) Гарольд Джозеф;
Лассаль (Lassale) Фердинанд;
лассальянцы;
Лафарг (Lafargue) Поль;
Лафатер (Lavater) Иоганн Каспар;
Ле Карон (Le Caron);
Лебрен (Lebrun) Ричард;

Лев Исавр;
легитимисты;
Лейбниц (Leibniz) Готфрид Вильгельм;
Ленин Владимир Ильич;
Ленц (Lenz) Якоб Михаэль Рейнхольд;
Леон (Leon) Даниель де;
Леонтьев Константин Николаевич;
Леопарди (Leopardi) Джакомо;
Лескюр (Lescure) Ф. — А. де;
Лессинг (Lessing) Готхольд Эфраим;
Лесснер (Lessner) Фридрих;
либерализм, либералы, либеральный;
Либкнехт (Liebknecht) Карл Вильгельм;
Лига мира и свободы;
Лимузен (Limousin) Шарль Матье;
Линкольн (Lincoln) Авраам;
Лихтхейм (Lichtheim) Георг;
Ллойд Джордж (Lloyd George);
Локк (Locke) Джон;
Лопатин Герман Александрович;
Лоуренс (Lawrence) Давид Герберт;
Лоут (Lowth) Роберт, проф., еп. Лондонский;
Луи-Филипп (Louis-Philippe), король Франции;
Людовик (Louis) XIV, король Франции;
Людовик (Louis) XVI, король Франции;
Люксембург (Luxemburg) Роза;
Лютер (Luther) Мартин;
«Люцинда» (Ф. Шлегель).

Мабли (Mably) Габриель Бонно де;
мадемуазель Жорж см. Жорж Маргерит Жозефин;
Мадзини (Mazzini) Джузеппе;
Макиавелли (Machiavelli) Никколо;
Маколей (Macaulay) Томас Бабингтон;
Малле дю Пан (Mallet du Pan) Жак;
Мандевиль (Mandeville) Бернард;
Мандуль (Mandoul) Ж.;
Мао Цзэдун;
Маркс (Marx) Карл, марксизм, марксисты, марксистский;
Мартинес Паскуалис (Martinès de Pasqually);
Мартов Л.;
Марциал (Martialis);
масоны, масонский;
материализм, диалектический материализм;

материализм исторический;
Мезер (Mözer) Юстус;
«Мельмот-скиталец» (Ч. Р. Метьюрин);
Мендельсон (Mendelssohn) Мозес;
меньшевики;
Меринг (Mehring) Франц;
Местр (Maistre) Жозеф Мари де;
Меттерних (Меттерних-Виннебург) (Mettemich-Winneburg) Клеменс;
Милль (Mill) Джеймс;
Милль (Mill) Джон Стюарт;
Мильеран (Millerand) Александр;
Мильтон (Milton) Джон;
Мишле (Michelet) Жюль;
младогегельянцы;
Момильяно (Momigliano) Арнальдо;
Моммзен (Mommsen) Теодор;
«Монах»;
Монбоддо (Monboddo) Джеймс Бернетт, лорд;
Моно (Monod) Габриель;
Монтень (Montaigne) Мишель Э. де;
Монтескье (Montesquieu) Шарль Луи;
Мор (More) Томас;
Моргентау (Morgenthau) Генрих;
Морли (Morley) Джон;
Моррас (Maurras) Шарль;
мусульманство, мусульмане;
Муций Сцевола;
Мюллер (Mueller) Иоганнес;
Мюллер (Müller) Адам;
Мюллер (Müller) Ганс.

Намир (Namier) Льюис Б.;
Наполеон (Napoléon) I (Наолеон Бонапарт);
Наполеон III (Луи Наполеон Бонапарт);
национализм, националистические течения;
национальное самосознание;
Недович Д.;
неокантианство;
неоромантизм;
неотомисты;
неоякобинцы;
Нечаев Сергей Геннадиевич;
Ницше Ф.;

Новалис (Novalis) (Фридрих фон Харденберг);
«Новая наука» (Дж. Вико);
Новое время;
Новый завет см. Библия;
Ньюмен (Newman) Джон Генри;
Ньютон (Newton) Исаак;
Ньютоновская физика.

«Оберман» (Э. П. Сенанкур);
Оджер (Odger) Джордж;
Одиссея см. Гомер;
Оккам (Occam) Уильям;
Омодео (Omodeo) Адольфо;
Оруэлл (Orwell) Джордж;
орфики;
Острогорский К.;
Отман (Hotman) Франсуа;
Отцы Церкви;
Оуэн (Owen) Ричард.

Павел, ап.;
Пап (Paepe) Сезар де;
Парето (Pareto) Вильфредо;
Парижская коммуна;
«Пармская обитель» (Стендаль);
Паскаль (Pascal) Блез;
патернализм;
Пеги (Péguy) Шарль;
Пейн (Пэн) (Paine) Томас;
Первая мировая война — 1914 г.;
Перикл;
«Песня о Нибелунгах»;
Петен (Pétain) Анри Филипп;
Петр I;
Петровский Ф.;
пиетизм, пиетисты, пиетистский;
Пиренн (Pirenn) Анри;
«Письма к русскому дворянину об испанской инквизиции» (Ж. де Местр);
Питт (Pitt) Уильям (Младший);
пифагорейцы;
Платон, платонизм, платоники;
Плеханов Георгий Валентинович;
Победоносцев Константин Петрович;

позитивизм, позитивисты;
Пол Пот;
Полибий;
Польское восстание 1863;
Ла Попелиньер (La Popelinièr) Александр Жан;
Поппер (Popper) Карл Раймунд;
Порсон (Porson) Ричард;
«Поэтика» (Аристотель);
Просвещение, просветители;
Протагор;
протестантизм, протестанты;
Прудон (Proudhon) Пьер Жозеф;
Пруст (Proust) Марсель;
Птолемей;
Пуанкаре (Poincaré) Жюль Анри;
Пугачев Емельян;
Пушкин Александр Сергеевич.

Равессон (Ravaisson) Франсуа;
«Разбойники» (Ф. Шиллер);
«Размышления о Франции» (Ж. де Местр);
«Размышления о протестантизме» (Ж. де Местр);
Райл (Ryle) Гилберт;
Райт (Wright) Миллс;
Ранке (Ranke) Леопольд фон;
расизм;
Расин (Racine) Жан;
Рассел (Rüssel) Бертран;
рационализм, рационалисты, рационалистический;
реализм;
революции 1848 г.;
революция индустриальная;
революция русская 1917 г.;
Рейнольдс (Reynolds) Джошуа;
релятивизм, релятивисты;
Ренан (Renan) Жозеф Эрнест;
Рёскин (Ruskin) Джон;
реставрация католическая;
Реформация;
Ривароль (Rivarol) Клод Франсуа де;
«Рим и Иерусалим» (М. Гесс);
Римская Церковь — см. Церковь католическая;
Рисорджименто;
Ришелье (Richelieu) Арман Жан дю Плесси;

Робеспьер (Robespierre) Максимильен;
Родбертус-Ягецов (Rodbertus-Yagetzow) Карл Иоганн;
романтизм, романтики;
Росмини Розмини-Сербати (Rozmini Serbati) Антонио;
Росси (Rossi, Chevalier), кавалер де;
Российская социал-демократическая рабочая партия;
Рошблав (Rocheblave) Самюель;
Рузвельт (Roosevelt) Франклин Делано;
Руссель (Rüssel) Бертран;
Руссо (Rousseau) Жан Жак.

«С другого берега» (А. Герцен);
Сад (Sade) Донатьен Альфонс Франсуа, маркиз де;
Санд (Sand) Жорж (Аврора Дюдеван);
«Санкт-петербургские вечера» (Ж. де Местр);
Сартр (Sartre) Жан Поль;
Сахаров Андрей Дмитриевич;
Сведенборг (Swedenborg) Эмануэль;
Свечина Анна София;
Священные книги иудеев и христиан см. Библия;
Сенека (Seneca) Луций Анней;
«Севастополь в мае» (Л. Толстой);
Сен-Жюст (Saint-Just) Луи А. де;
Сен-Мартен (Saint-Martin) Луи-Клод де;
Сен-Симон (Saint-Simon) Клод Анри де Рувруа, сен-симонизм, сен-симонисты;
Сент-Бев (Saint-Boeve) Шарль Огюстен;
синдикалисты;
Сисмонди (Sismondi) Жан Шарль Леонар;
«Система природы» (П. Гольбах);
Скотт (Scott) Вальтер;
Смит (Smith) Адам;
«Современный капитализм» (Дж. Стрэчи);
Сократ;
Солсбери (Salisburi) Роберт Артур Толбот;
Сорель (Sorel) Жорж;
софисты греч.;
Софокл;
социал-демократы;
социал-демократы нем.;
социализм, социалисты;
Спенсер (Spencer) Герберт;
Сперанский Михаил Михаилович;
Спиноза (Spinoza, d'Espinoza) Бенедикт (Барух) де;

средневековая схоластика;
Средневековье, Средние века;
Сталин Иосиф Виссарионович;
Сталь (Staël) Анна Луиза Жермена де;
Стендаль (Stendhal) Анри Мари Бейль;
Стивен (Stephen) Джеймс Фитцджеймс;
стоицизм, стоики, стоический;
Стрэчи (Strachey) Джон;
Стурдза Р. см. графиня Эдлин;
Суарес (Suârez) Франсиско;
субъективисты;
Сугерий;
схоласты;
Сциентизм.

Тацит;
телеология, телеологический;
теократы;
теория общественного договора;
«Теэтет» (Платон);
Тик (Tieck) Иоганн Людвиг;
Тиоллаз (Thiollaz), еп. Савойский;
Тит Ливий;
Ткачев Петр Никитич;
Тойнби (Toynbee) Арнолд Джжозеф;
Токвиль (Tocqueville) Алексис;
Толстой Лев Николаевич;
Толен (Tolain) Анри Луи;
Томазиус (Thomasius) Кристиан;
Томановская Елизавета Лукинична (псевдоним: Дмитриева);
Торо (Thoreau) Генри Д.;
тоталитаризм;
Тоуни (Tawney) Ричард Генри;
Трайэф (Triomph) Роберт;
Тревельян Джордж (Trevelyan) Маколей;
Троцкий Лев Давидович;
Трусов Антон Данилович;
Тэн (Taine) Иполит;
Тэтчер (Thatcher) Маргарет;
Тюрго (Turgot) Анн Робер Жак.

Уваров Сергей Семенович;
Уиклиф (Wyckliffe) Джон;
Уитмен (Whitman) Уолт;

ультрамонтанство, ультрамонтаны;
Унамуно (Unamuno) Мигель де;
утилитаризм, утилитаристы, утилитаристский;
Утин Николай Исаакович;
утопия, утопизм, утописты;
Уэллс (Wells) Герберт Джордж.

фабианское учение, фабианцы;
Фаге (Faguet) Эмиль;
Фарадей (Faraday) Майкл;
фашизм, фашистский;
Фейербах (Feuerbach) Людвиг А.;
«Феноменология духа» (Г. Гегель);
феодализм;
Фергюсон (Ferguson) Адам;
Фердинанд II, король Неаполитанский;
фидеизм;
физикалисты;
Филипп (Felipe) II, король Испанский;
философия классическая французская;
философия политическая англ.;
Философия средневековая;
Фихте (Fichte) Иоганн Готлиб;
Флобер (Flaubert) Гюстав;
Фома Аквинский (Thomas Aquinas), томизм;
Фома Кемпийский (Thomas);
Франке (Francke) Август Германн;
Франс (France) Анатоль;
Фрейд (Freud) Зигмунд, фрейдисты;
Фрибур (Frieburg) Эрнест Эдуард;
Фридрих (Friedrich) II;
Фукидид;
Фурье (Fourier) Шарль.

Хаксли (Huxley) Олдос;
Харрингтон (Harrington) Джеймс;
Хейл (Hale) Мэтью;
Хоуэлл У. Д.;
христианская Церковь;
христианство, христиане.

Цезарь (Caesar) Гай Юлий;
Церковь англиканская;
Церковь вселенская;

Церковь католическая;
Церковь православная русская;
Цицерон (Cicero) Марк Туллий.

чартисты;
Чернышевский Николай Гаврилович;
Черчилль (Churchill) Уинстон Леонард Спенсер;
Чингисхан;
Чичагова (жена адм. П. В. Чичагова);
Чоран (Cioran) Эмиль.

Шаппер (Schapper) Карл;
Шаррон (Charron) Пьер;
Шатобриан (Chateaubriand) Франсуа Рене де;
Шейдеман (Scheidemann) Филипп;
Шекспир (Shakespeare) Уильям;
Шелли (Shelley) Перси Биши;
Шеллинг (Schelling) Фридрих Вильгельм;
Шеллинга последователи;
Шефтсбери (Shaftesbury) Антони Эшли Купер;
Шиллер (Schiller) Иоганн Фридрих К. С.;
Шлегель (Schlegel) Август Вильгельм;
Шлегель (Schlegel) Фридрих;
Шлейермахер (Schleiermacher) Фридрих;
Шопенгауэр (Schopenhauer) Артур;
Шпенглер (Spengler) Освальд;
Шпенер (Spener) Филипп Якоб;
Штирнер (Stirner) Макс;
Штраус (Strauss) Давид Фридрих;
Шубарт (Schubart) Кристиан Фридрих Даниель;
Шумпетер (Schumpeter) Йозеф А.

эгалитаризм;
Эдлинг Росандра, графиня (урожд. Стурдза);
Эйхенбаум Борис Михайлович;
экзистенциализм;
Эккариус (Eccarius) Иоганн;
Элиот (Eliot) Томас Стернз;
«Эмиль» (Ж. — Ж. Руссо);
эмпиризм, эмпирики;
эмпирическое знание;
Энгельс (Engels) Фридрих;
Энгиенский герцог (Луи Антуан);
энциклопедисты;

Эпиктет (Epictetus);
Эпикур;
Эразм Роттердамский (Erasmus Roterodamus) Дезидерий;
«Эскиз» (Кондорсе).

Ювенал (Juvenalis) Децим Юлий;
Юлий Цезарь — см. Цезарь Юм (Hume) Давид;
Юнг (Jung) Герман;
Юнг (Jung) Карл Густав.

Якоби (Jacobi) Фридрих Генрих;
якобинство, якобинцы;
Яков (James) I, король Англии;
Яков (James) II, король Англии;
Ян (Jahn) Фридрих Людвиг;
янсенизм, янсенисты.

«1984». (Дж. Оруелл)

notes

Примечания

вечной философии (*лат*).

новую науку, новое знание (*ит.*).

великого века (*фр.*). Имеется в виду эпоха Людовика XIV.

4

Вольтеровская концепция просвещения, одинакового везде, где оно есть, ведет к неизбежному выводу, что Байрону понравилось бы сидеть за одним столом с Конфуцием, Софокл хорошо бы себя чувствовал во Флоренции XIV в., а Сенека — в салоне мадам дю Деффаи или при дворе Фридриха Великого.

входить, войти (*лат.*).

«осужденные на смерть приветствуют тебя» (*лат.*).

7

Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1966. Т. 6. С. 34.

Kant. Gesammelten Schriften. Berlin, 1900. Vol. 8. P. 23, line 22.

9

Толстой Л. Н. Севастополь в мае. Гл. 16.

«желающего ведут, а нежелающего тащат» *(лат.)*.

тем самым (*лат.*).

лихой волокита, ухажер (*фр.*). — Зд. имеется ввиду эпоха Генриха TV (*прим. пер.*).

по самой гипотезе (*лат.*)

не наука, а искусство (*нем.*).

15

Этот род знания или практической гениальности, в которых одинаково нуждаются и государственные деятели, и историки, если хотят понять общество своего или какого-либо иного времени, прошлого и, возможно, будущего, не тот, который имеет в виду Гилберт Райл в своем знаменитом различении между «знать что» и «знать как». Если мы знаем, как делать что-то — обладаем умением или навыком, — это не значит, что мы способны объяснить, почему поступаем так. Человек, знающий, как ездить на велосипеде, не всегда умеет объяснить, что он делает и почему у него это получается. А вот государственный деятель, перед лицом критической ситуации вынужденный выбирать между различными курсами, или историк, отвергающий некоторое объяснение событий прошлого как фантастическое или поверхностное, потому что события не могли произойти таким образом, или потому, что это объяснение не раскрывает взаимосвязи действительно важных факторов, в сущности, судит ситуацию, оценивает ее так, чтобы, отвечая возражающим, обосновать, почему он отвергает все прочие варианты; тем не менее, он не может подтвердить истинность своих слов ссылками на теории или системы знаний, а если подтвердит, то в незначительной степени и уж никак не в том смысле, в каком это требуется в естественных и гуманитарных науках. И все же, к примеру, у гуманитарных наук есть сильное сходство с тем родом понимания, о котором я говорю. Скажем, восстановление поврежденного текста, кажется мне не таким уж отличным от анализа или диагностики социальной ситуации. Здесь тоже, без сомнения, невозможно обойтись без метода, без научной системы: знаки в рукописях сравниваются с другими знаками, структуры предложений — с другими структурами; память может уступить место индукции, а догадки — гипотетико-дедуктивным тестам. И все же, когда Порсон с таким блеском восстановил текст Аристофана, его чувство стиля — знание, что Аристофан мог сказать, а чего сказать не мог — нельзя было бы заменить «искусственным мозгом», сколько бы общих утверждений о древнегреческой комедии мы бы в него ни заложили, и сколько бы ни добавили к ним рукописей, папирусов и критических изданий. Не обладай Порсон поразительными познаниями, он не смог бы решить стоявших перед ним задач; его способность находить решения зависела от способности соотнести огромное количество неясных деталей — и тогда предпринять решающий шаг или испытать решающий опыт, — распознать и

сформулировать для самого себя схему, которая обеспечивала бы все или большую часть того, что ему нужно. Вот что имеют в виду, когда называют его догадки вдохновенными. В принципе, большую часть характеристик Аристофанова стиля, которые он полусознательно воспринял и использовал в процессе творческой реконструкции, можно было обнаружить, перечислить и назвать, а их связи систематически выявить. На практике же это, очевидно, невозможно, потому что факты слишком незначительны, их слишком много, слишком немногие искусны в подобной ловле жемчуга, и т. д. Нечто весьма похожее происходит при решении проблем истории и человеческих поступков. С одной стороны, нет никаких эмпирических причин, в силу которых этот процесс нельзя полностью описать и свести к науке; а труд гениальности, вдохновения, воображения (и при обобщении, и при скрупулезном составлении модели из мельчайших фрагментов) не может быть выполнен машиной. Однако для того, чтобы это стало возможным, мы должны были бы иметь совершенно другой опыт; его многогранную, «многоуровневую» структуру пришлось бы радикально изменить. Кроме того, рассматривая такие радикальные, едва ли вообразимые, изменения, скорее всего неправильно называть их эмпирическими. Они относятся к окончательным, самым общим свойствам обычного человеческого опыта, которые, исходя из опыта, накопленного до сих пор, мы не можем считать изменяемыми. Эти свойства, в отличие от эмпирических фактов, иногда называют категориями.

16

Т. С. Элиот сказал, что люди не могут вынести слишком много реальности. Но великие — историки или писатели- выдерживают большую дозу, чем другие.

17

Дух (здесь — Духу) (*нем.*).

обоснование, оправдание, причина *(фр.)*.

19

Oeuvres de Condorcet/Ed. A. Condorcet O'Connor and M. F. Arago. Paris, 1847–1849. Vol. 1. P. 392.

20

«В том, что касается природы, даже самые нерегулярные и странные явления были объяснены, и было показано, что они четко подпадают под те или иные жесткие универсальные законы. Это случилось потому, что способные люди и, что важнее, люди усидчивые, люди, мысль которых никогда не сходит с пути, па который она раз ступила, что эти вот люди изучали явления природы с тем, чтобы обнаружить в них регулярность; и если бы события человеческой жизни подверглись такому же обращению, мы, несомненно, увидели бы те же самые результаты. ‹…›Любой, кто имеет хоть какое-то представление о том, что было сделано за последние два века, знает, что на долю каждого поколения приходится честь доказать, что то или иное явление, которое предыдущее поколение полагало необъяснимым, регулярно и предсказуемо, так что тенденция развития цивилизации, которую мы лицезреем, должна утвердить нас в вере, что порядок, метод и закон универсальны. И, раз это так, значит, мы не должны все факты или классы фактов, которые мы пока объяснить не можем, объявлять в принципе необъяснимыми, а, напротив, должны, принимая во внимание опыт прошлого, признавать вероятность того, что то, что мы сейчас считаем необъяснимым, в будущем будет объяснено. Это ожидание обнаружить регулярность в беспорядочном является столь общим в среде ученых, что для наиболее выдающихся из них оно становится предметом веры; и если мы не видим столь же часто этого ожидания у историков, то это, с одной стороны, происходит потому, что они обладают более скудными умственными способностями, чем естествоиспытатели, а с другой стороны, потому, что сложность тех социальных феноменов, которые они изучают, больше, чем у других ученых». «Невооруженным глазом видно, что наиболее знаменитые историки несравненно слабее своих коллег-физиков в умственном отношении. Еще ни один человек, интеллект которого мог бы сравниться с интеллектом Ньютона, Кеплера или других, не делал историю предметом своих изысканий». «(И все же) я нисколько не сомневаюсь, что не пройдет и века, как причинно-следственная цепь замкнется, и станет так же трудно отыскать историка, который отрицает регулярность человеческого поведения, как теперь нелегко отыскать философа, который бы отрицал регулярность материального мира» (*Buckle Henry Thomas*. History of Civilization in England. London, 1857. Vol. 1. P. 6–7, 31).

картина мира (*нем.*).

Можно выразить это иначе, именно, что исторические обобщения, как и обобщения обыденного разума, могут быть несистемными, так что изменение степени доверия к одному из них не влечет, как это имеет место в естественных науках, автоматическое изменение статуса всех остальных. Это различие фундаментальное.

23

Поэтика, 1451^{b}II.

Или значимых сходств, то есть тех, которые нас в том или ином аспекте интересуют.

Это эмпирический факт. Мир мог бы быть устроен иначе; например, если бы у мира было меньше характеристик и их разные значения сосуществовали или совместно встречались с большей степенью единства и регулярности, то исторические факты мало чем отличались бы от фактов естественных наук. Но в таком случае целиком иначе был бы устроен сам человеческий опыт, и его невозможно было бы описывать с помощью тех категорий и концептов, которыми мы привыкли пользоваться. Чем регулярнее и единообразнее устроен мир, тем меньше он похож на наш и тем меньше наша способность вообразить его и предположить, каков бы был наш опыт, если бы мы в нем жили.

26

Discours de M. Taine prononcé à l'Académie Française. Paris, 1880. P. 24–27.

27

Способ аргументации от очевидного к еще более очевидному; риторика полагает, что оратор, использующий этот принцип, эффективно достигает своей цели — убедить слушателей в своей точке зрения. (*Прим. пер.*)

28

Принцип, согласно которому наилучшим, то есть наиболее точно воспроизводящим «изначальное», прочтением неясного места в тексте является прочтение, вызывающее наибольшие трудности при интерпретации. (*Примеч. пер.*)

29

См. ниже.

«науки о духе» (*нем.*).

31

«Критика чистого разума», A654/B682.

32

Исход, 23-9.

33

См. выше.

34

«На самом деле существует только два способа получить знания о делах людских», — пишет Ранке, — «наблюдение за частным и абстрагирование… Первый способ — это исторический метод. Других методов нет…» «Два качества, думаю я, нужны человеку, чтобы он мог стать настоящим историком: во-первых, он должен чувствовать частное и радоваться ему… Человек может наслаждаться цветком, не задумываясь, к какому роду и виду… он относится… не задумываясь, как общее воплощается в частном». «И все же этого мало;… когда (историк) размышляет над частным, ему становится ясным развитие мира в целом» (The Varieties of History / Ed. by Fritz Stern. N. Y., 1956. P. 58–59).

35

Все факты, конечно, уникальны — и те, с которыми работают естественные науки, и любые другие; но естествоиспытателей интересует не уникальность.

36

Настоящее эссе основано на тексте вступительной лекции, прочитанной в 1958 г.

37

Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» (1877–1878): *Маркс К. и Энгели Ф.* Соч. Т. 19. *Marx Karl, Engels Friedrich.* Werke. Berlin, 1956–1983. Vol. 19. P, 195. Ср. «Lettres de Henry Saint-Simon à un américain», eighth, letter in «L' industrie». 1817. Vol. 1. P. 182–191 in: Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantine. Paris, 1865–1878.

Разумеется, я не говорю, что верна обратная формула.

Об этом ясно сказано у Гельвеция; «Свободный человек — это человек, не закованный в оковы, не заточенный в темнице, не запуганный, подобно рабу, страхом перед наказанием».

Самая известная версия такой теории — марксистская концепция социальных законов, но она образует существенную часть некоторых христианских и утилитаристских и всех социалистических учений.

41

Emile. Book 2. P. 320 // Oeuvres complètes / Ed. Bernard Gagnebin and others. Paris, 1959. Vol. 4.

42

«Свободный человек- это тот… кому не препятствуют делать то, что ему желанно», — писал Гоббс (*Leviathan*. Chapter 21. P. 146 in Richard Tuck edition. Cambridge, 1991). Закон — это всегда путы, даже если он предохраняет вас от еще худших оков, допустим — еще более репрессивного закона, или обычая, или произвола, или хаоса. Примерно то же самое говорится у Бентама.

Tawney R. H. Equality (1931). 3rd ed. London, 1938. Chapter 5, section 2, «Equality and Liberty». P. 208 (not in previous editions).

Constant. Principes de politique. Chapter 1. P. 275 // Constant Benjamin. De! a liberté chez les modernes: écrits politiques/ Ed. Marcel Gauchet. Paris, 1980.

Mill J. S. On Liberty. Chapter 1. P. 226 // Collected Works of John Stuart Mill / Ed. J. M. Robson. Toronto; London, 1981. Vol. 18.

Ibid. P. 224.

Ibid. Chapter 3. P. 268.

Ibid. P. 265–266

Ibid. Chapter 4. P. 277.

Это — еще одна иллюстрация естественного стремления почти всех мыслителей полагать: то, что они считают хорошим, тесно связано между собой или, по меньшей мере, совместимо. История идей, как и история государств, изобилует примерами того, как несовместимые или несоизмеримые элементы перед лицом опасности искусственно соединяют в некую деспотическую систему. Со временем опасность уходит, и между союзниками возникают конфликты, часто взрывающие эту систему, нередко — к великому благу для человечества.

51

См. ценную информацию в кн.: *Villey Michel*. Leçons d'histoire de la philosophie du droit (Paris, 1957), где понятие прав личности возводится к Оккаму.

52

Христианская (и иудейская, и мусульманская) вера в абсолютную власть божественных или естественных законов или в равенство всех людей перед Богом весьма отлична от веры в свободу жить по собственному усмотрению.

Действительно, можно сказать, что в Пруссии Фридриха Великого или в Австрии Иосифа II людей творческих, оригинальных, наделенных воображением, да и вообще всякого рода меньшинства меньше преследовали и угнетали и официальные институты, и неформальные обычаи, чем бывало и в более ранних, и в более поздних демократиях.

«Негативная свобода» трудно поддается измерению в каждом конкретном случае. На первый взгляд, ее объем зависит просто от возможности выбирать, по крайней мере, одну альтернативу. Тем не менее не всякий такой выбор одинаково свободен или свободен вообще. Если в условиях тоталитарного государства я предаю товарища под угрозой пытки или просто из страха потерять работу, я с полным основанием могу сказать, что мой поступок свободным не был. Однако выбор я сделал и, по крайней мере — теоретически, мог предпочесть смерть, пытку или тюрьму. Само существование альтернатив, таким образом, недостаточно для того, чтобы мои действия были свободными (хотя они могут быть добровольными) в нормальном смысле этого слова. Объем моей свободы, по-видимому, зависит от (*а*) количества открывающихся возможностей (хотя сосчитать их можно только на глаз, так как возможности — не дискретные, подлежащие счету объекты, вроде яблок); (*б*) того, легко или трудно осуществить эти возможности; (в) того, насколько они важны по сравнению с другими для моего жизненного плана, с учетом моего характера и обстоятельств; (г) того, способны ли намеренные человеческие действия раскрыть или блокировать их; (*д*) того, наконец, как ценит различные возможности не только сам субъект, но и общество, в котором он живет. Все эти величины нужно «интегрировать», и мы получим решение, всегда приблизительное и спорное. Вполне вероятно, что существует много несоизмеримых разновидностей и степеней свободы, и они не могут расположиться на одной шкале измерений. Более того, когда речь идет об обществе, встают такие (логически абсурдные) вопросы, как: «Увеличит ли некое *X* свободу какого-нибудь *A* больше, чем свободу, которой пользуются *B, C* и *D*, вместе взятые?» Такие же трудности возникают, если применить утилитарные критерии. И все же, не требуя точности, мы вправе сказать, что средний подданный короля Швеции сегодня (1956 год) значительно свободнее, чем средний гражданин Испании или Албании, Нужно сравнивать образы жизни в их целостности, хотя правильность такого сравнения и истинность выводов обосновать очень трудно или невозможно. Но непроясненность понятий и множественность используемых критериев — свойства обсуждаемого предмета, а не наших методов измерения или нашей неспособности к точному мышлению.

55

«Идеал подлинной свободы дает всем без исключения членам человеческого общества максимальную возможность улучшить свою натуру», — говорил Т. Х. Грин в 1881 г.: Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract. P. 200 // *Green T. H.* Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings / Ed. Paul Harris and John Morrow. Cambridge, 1986. Здесь смешиваются свобода и равенство, а главное — из этого следует, что, если человек выбирает удовольствие, которое (на чей взгляд?) не улучшит его натуры (какой именно?), то выбор его не «подлинно» свободен, и, получив отказ, он ничего не потеряет. Грин был настоящим либералом, но немало тиранов могло бы использовать его формулу, чтобы оправдать наихудшие способы угнетения.

56

Святой Амвросий говорил: «Мудрый человек, даже если он раб, свободен, а глупец, даже если он властвует, пребывает в рабстве» (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 82, part 1 /Ed. Otto Faller. Vienna, 1968. Letter 7, amp; 24 (P. 55). Это вполне мог бы сказать Эпиктет или Кант.

57

Social Contract. Book 1. Chapter 8. P. 365 // Oeuvres completes. Op. cit. P. 195 above. Note 2. Vol. 3; cf. *Constant*. Op. cit. P. 198 above. Note 1. P. 272.

Op. cit. P. 16 above. Note 1. Vol. 8. P. 290, line 27 and p. 291, line 3.

59

«Пролетарское принуждение во всех своих формах, начиная от расстрелов и кончая трудовой повинностью… является методом выработки коммунистического человечества из человеческого материала капиталистической эпохи». Эти строки большевистского вождя Николая Бухарина, особенно выражение «человеческий материал», живо передают особенности данного подхода. См.: *Бухарин Николай.* Экономика переходного периода. М., 1920. Гл. 10. С. 146.

60

В психологии Канта, а равно стоиков и христиан, подразумевается некая составляющая человека — «внутренняя крепость его разума», — которая не поддается переделке. Развитие техники гипноза, «промывания мозгов», суггестивных приемов и т. п. сделало эту априорную посылку менее достоверной, во всяком случае — как эмпирическая гипотеза.

Op. cit. P. 197 above. Note 2. P. 309.

Не будет слишком смелым предположить, что квиетизм восточных мудрецов тоже был реакцией на деспотизм великих автократий и расцветал тогда, когда людей особенно унижали или, по крайней мере, пренебрегали ими; а те, в чьих руках находились инструменты физического принуждения, были особенно безжалостны.

Заметим, что те, кто требовал свободы личности или нации и боролся за нее во Франции, когда в Германии господствовал квиетизм, не впадали в такое состояние. Быть может, причина в том, что, несмотря на деспотизм французской монархии, на высокомерие и произвол привилегированных сословий, Франция оставалась гордой и могучей державой, где политическая власть была практически доступна для талантливых людей, и отступление с поля битвы на какое-то безмятежное небо, откуда можно бесстрастно взирать на сражение с позиций самодостаточного философа, не было единственным выходом. То же относится к Англии XIX, да и XX в., и к сегодняшним Соединенным Штатам.

Или, как утверждают некоторые современные теоретики, потому что я сам их придумал или мог придумать, поскольку правила создаются людьми.

Решись знать, решись быть мудрым (*лат.*).

На практике даже больше, чем в теории.

Tractatus Theologico-Politicus. Chapter 16. P. 137 // Spinoza Benedict de. The Political Works/Ed. A. G. Wernham. Oxford, 1958.

Two Treatises of Government, second treatise, § 57.

Ibid., §§ 6, 163.

De l'esprit des lois. Book II. Chapter 3. P. 205//Oeuvres complètes de Montesquieu /Ed. A. Masson. Paris, 1950–1955. Vol. 1A.

71

Appeal from the Old to the New Whigs (1791). P. 93–94//The Works of the Right Honourable Edmund Burk (World's Classics edition, vol. 5). London, 1907.

Мне кажется, последнее слово осталось за Бентамом: «Свобода творить зло, разве это не свобода? Если это не свобода, то тогда что это?… Не говорим ли мы, что свободу надо отобрать у глупцов, у жестокосердых, потому что они ею злоупотребляют? (The Works of Jeremy Bentham // Ed. John Bowring. Edinburgh, 1843. Vol. 1. P. 301). Сравните с этим взгляды якобинцев того же времени, разбираемые Крейном Бринтоном в статье «Political Ideas in the Jacobin Clubs» (Political Science Quarterly. № 43 (1927). P. 249–264, esp. P. 257): «Никто не свободен творить зло. Помешать человеку в этом — значит сделать его свободным». Почти в тех же словах вторят этому английские идеалисты конца следующего столетия.

Social Contract Book 1. Chapter 6. P. 361 //Oeuvres completes. Op. cit. P. 195 above. Note 2. Vol. 3.

Op. cit. P. 16 above. Note 1. Vol. 6. P. 316, line 2.

75

Op. cit. P. 219 above. Note 3, ibid.: «всякий закон противостоит свободе».

Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke/Ed. I. H. Fichte. Berlin, 1845–1846. Vol. 7. P. 576.

Ibid. P. 574.

Ibid. P. 578.

Ibid. P. 576.

Ibid. P. 578, 580.

81

«Заставить людей принять правильную форму правительства, силой навязать им ПРАВО — это не только право, но и святая обязанность каждого, кто имеет для этого ум и силу» (Ibid. Vol. 4. P. 436).

82

См.: Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société (1822). P. 53//Comte Auguste. Appendice général du système de politique positive (Paris, 1854), published as part of vol. 4 of «Système de politique positive». Paris, 1851–1854/MIII quotes this passage // Auguste Comte and Positivism. P. 301–302 in his Collected Works (op. cit., p. 19!) above, note 1). Vol. 10. H. H.

[48] Кант ближе всего подошел к утверждению «негативного» идеала свободы, когда (в одном из своих политических трактатов) сказал, что «величайшая проблема человечества, решать которую его заставляет природа, — это установление гражданского общества, осуществляющего всеобщее распределение прав в соответствии с законом. Только в обществе, обладающем наивысшей свободой…, а также наиболее точным определением и гарантией пределов свободы (каждого индивидуума), чтобы она могла сосуществовать с свободой других, может в случае человечества быть достигнута высочайшая цель природы — развитие всех заложенных в ней возможностей» («Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weibbürgerlicher Absicht» (1784)//Op. cit. (p. 16 above, note 1). Vol. 8. P. 22, line 6). Если отбросить теологические моменты, эта формулировка на первый взгляд не сильно отличается от ортодоксального либерализма. Однако решающий здесь пункт — это то, каков критерий нахождения «точных определений и гарантий пределов» индивидуальной свободы. Большинство современных либералов, когда они наиболее последовательны, хотят такого положения, при котором как можно больше людей могли бы реализовывать как можно больше своих целей, не взвешивая ценность этих целей как таковых, если только они не задевают устремления других людей. Они желают, чтобы границы между индивидуумами и группами людей прокладывались с единственной целью — предотвратить столкновения между человеческими устремлениями, которые необходимо считать равно конечными, не подлежащими критике целями в себе. Кант и рационалисты его типа не рассматривают все цели как имеющие одинаковую ценность. Для них пределы свободы определяются путем применения правил «разума», который есть нечто гораздо большее, чем просто обобщенность правил как таковых; он — инстанция, создающая цель, единообразную во всех людях и для всех. Во имя разума можно осудить неразумное, так что разнообразные личные цели, к которым устремляются люди под воздействием своего воображения и своих идиосинкразий, допустим, эстетических и других неразумных видов самовыражения, можно, во всяком случае — теоретически, безжалостно подавить, чтобы дать дорогу требованиям разума. Авторитет разума и обязательств, возлагаемых им на людей, отождествляется с индивидуальной свободой, исходя из того, что только «подлинная» натура свободного человека может ставить только разумные цели.

Признаюсь, я никогда не понимал, что означает «разум» в этом контексте, и хочу здесь просто отметить, что априорные посылки этой философской психологии несовместимы ни с какой доктриной, основанной на знании реальных людей и их устремлений.

84

Thomas Rainborow, speaking in Putney in 1647: p. 301 //The Clarke Papers: Selections from the Papers of William Clarke/Ed. CH. Firth. (London), 1891. Vol. 1.

Все это, без сомнения, родственно кантовскому учению о человеческой свободе; но это — социализированная и эмпирическая версия, и потому почти противоположно ему. Кантовскому свободному человеку для его внутренней свободы не нужно публичное признание. Если его используют как средство для какой-то внешней цели, это значит, что с ним поступают неправильно, но при этом его «ноуменальный» статус остается неприкосновенным, он полностью свободен и в полном смысле человек, как бы с ним ни обращались. Та же потребность, о которой говорится здесь, целиком зависит от моих отношений с другими — я ничто вне их признания. Я не могу с байроническим презрением, сознавая свое внутреннее превосходство, не замечать их отношения ко мне или удалиться в свой внутренний мир, ибо я в своих собственных глазах — такой, каким меня видят другие. Я отождествляю себя с их точкой зрения; я чувствую себя кем-то или никем в зависимости от своего положения, своей функции в социальном целом. Это самая «гетерономная» ситуация, какую только можно себе представить.

Это соображение следует отличать от традиционного подхода некоторых учеников Берка и Гегеля, утверждающих, что, поскольку я — продукт общества и истории, убежать от них невозможно и попытка такая неразумна. Несомненно, я не могу выпрыгнуть из своей шкуры или дышать без воздуха; было бы простой тавтологией сказать, что я — это я и не могу хотеть освобождения от своих существенных характеристик, часть которых социальна. Но отсюда не следует, что все мои качества жестко встроены в меня, неотъемлемы и что я не могу изменить свой статус внутри «социальной сетки» или «космической паутины», которые определяют мою натуру. Если бы это было так, слова «выбор», «решение», «деятельность» не имели бы смысла.

жизненного пространства (*нем.*).

Op. cit. (p. 199 above, note I). P. 219.

Ibid. P. 219–220.

Op. cit. (p. 198 above, note 1). P. 170.

Ibid. P. 274.

Loc. cit. (p. 219 above, note 4); cf. Constant. Ibid. P. 272.

В Великобритании такая легальная власть, конечно, конституционно воплощена в абсолютном суверене — «короле в парламенте»; и эту страну делает сравнительно свободной то, что данное теоретически всевластное образование сдерживается обычаем или общественным мнением от всевластия. Ясно, что важен здесь не формальный способ осуществления этих ограничений юридических, моральных или конституционных, — а их практическая эффективность.

Кондорсе, из чьего «Эскиза» взяты эти слова (loc. cit.: p. 136 above, note l), говорит, что задача социальной науки — в том, чтобы показать, «какими связями природа соединяет прогресс просвещения с прогрессом свободы, добродетели и уважения к естественным правам человека; как эти идеалы, которые очень хороши, но так часто отделяются друг от друга, что выглядят несовместимыми, должны стать нераздельными, когда просвещение достигнет определенного уровня сразу у большого числа народов». И он продолжает; «Люди все еще сохраняют ошибки своего детства, своей страны и своего века долго после того, как они признали все истины, нужные для их искоренения» (Ibid. P. 9, 10). Ирония в том, что его веру в возможность и необходимость соединения всего хорошего вполне можно отнести к числу так хорошо описанных им ошибок.

попустительстве, разрешении делать что угодно (*фр.*).

Loc. cit. (p. 16 above, note 1).

Об этом, мне кажется, хорошо сказал тот же Бентам: «Только индивидуальные интересы — реальные интересы… Можно ли представить себе людей столь абсурдных, что они предпочитают человека несуществующего человеку, как он есть; или пытают живущих ради счастья тех, кто еще не родился и может никогда не родиться?» (Op. cit. (p. 219 above, note 3) P. 321). Это — один из нечастых случаев, когда Берк соглашается с Бентамом, ибо в данной формуле самая суть эмпирического, а не метафизического взгляда на политику.

Schumpeter Joseph A. Capitalism, Socialism, and Democracy. London, 1943. P. 243.

естественный свет (*лат.*).

понимать (*нем.*).

знать (*нем.*).

то, что всегда, что повсюду, что всем… (*лат.*)

103

Король — это человек на коне,
Нумерованный персонаж
О котором де Местр
Пишет: «король», читай — «палач».

Виктор Гюго, «Песни улиц и лесов». Кн. 1 («Юность»). VI, 17 («К парижскому гостю»)

104

Отрывки из этого сочинения де Местра приводятся в переводе А. А. Васильева по изданию: *Местр Ж. де.* Санкт-петербургские вечера. СПб., 1998 (здесь — с. 371; далее: *Вечера).*

105

Француз, католик, дворянин (*фр.*).

Faguet Emile. Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle, 1st séries. Paris, 1899. P. I.

Ibid. P. 59.

Ibid. («un paganisme un peu nettoyé»).

Ibid. P. 60.

Kocheblave S. Etude sur Joseph de Maistre // Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 2 (1922). P. 312.

111

Brandes George. Main Currents in Nineteenth Century Literature, English translation. London, 1901–1905. Vol. 3 (The Reaction in France). P. 112.

112

Quinet E. Le christianisme et la Revolution Française. Paris, 1845. P. 357–358.

113

Correspondance de Stendhal (1800–1842)/Ed. Ad. Paupe et P.- A. Cheramy. Paris, 1908. Vol. 2. P. 389.

Doumic René. Études sur la littérature française, 1st séries. Paris, 1896. P. 216.

115

См. В особенности: «Joseph de Maistre» (1843) in «Portraits littéraires»: pp. 385–466 in «Oeuvres», ed. Maxime Leroy (Paris, 1949–1951); «Lettres et opuscules inédits du comte Joseph de Maistre» (2 июня 1851). P. 192–216 in «Causeries du lundi». Paris, (1926–1942). Vol. 4.

К такому мнению, однако, не присоединяются ни канадский биограф де Местра Ричард Лебрен, ни Эмиль Чоран, ни я сам. Сожалею, что не могу разделить эту безоговорочно резкую позицию, но этого не позволяют сделать мрачнейшие события нашего века. См.: *Lebrun Richard Л.* Joseph de Maistre: An Intellectual Militant. Kingston and Montreal, 1988; *Cioran E. M.* Essai sur la pensée réactionnaire: À propos de Joseph de Maistre. (Montpellier), 1977.

117

Ссылки на сочинения де Местра приводятся с указанием тома и страницы (соответственно обозначены римской и арабской цифрами) по изданию: Oeuvres complètes de Joseph de Maistre, 14 vols and index. Lyon; Paris, 1884–1887; последующие переиздания осуществлялись без изменений. Здесь — I, 74.

118

I, 18.

119

Correspondance diplomatique de Joseph de Maistre 1811–1817 / Ed. Albert Blanc. Paris, 1860 (далее — *Correspondance diplomatique*). Vol. I. P. 197.

120

«Записка для герцога Брауншвейгского» («Mémoire au duc de Brunswick») // Jean Rebotton (ed.), Ecrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons. Geneva, 1983. P. 106.

121

Де Местр приводит эти слова в своем письме к Винье дез Этоль от 16 июля 1793 г. (хранится в семейном архиве). См.: *Lebrun*. Op. cit. P. 123, note 68.

122

Название книги Карла Л. Беккера — «The heavenly City of the eighteenth-century Philosophers» (New Haven, 1932).

к взаимному истреблению (*лат.*).

Вечера. С. 370–373. Оригинальный текст этого отрывка, лишь частично процитированного выше, заслуживает, чтобы его привели полностью, ибо здесь стиль де Местра раскрывается во всей характерности, живописности и неистовости: «Dans le vaste domaine de la nature vivante, il règne une violence manifeste, une espèce de rage prescrite qui arme tous les êtres *in mulua funera*: dès que vous sortez du règne insensible, vous trouvez le décret de la mort violente écrit sur les frontières mêmes de la vie. Déjà, dans le règne végétal, on commence à sentir la loi: depuis l'immense catalpa jusqu'à la plus humble graminée, combien de plantes *meurent,* et combien sont *tuées!* mais, dès que vous entrez dans le règne animal, la loi prend tout à coup une épouvantable évidence. Une force, à la fois cachée et palpable, se montre continuellement occupée à mettre à découvert le principe de la vie par des moyens violents. Dans chaque grande division de l'espèce animal, elle a choisi un certain nombre d'animaux qu'elle a chargés de dévorer les autres: ainsi, il y a des insectes de proie, des reptiles de proie, des oiseaux de proie, des poissons de proie, et des quadrupèdes de proie. Il n'y pas un instant de la durée où l'être vivant ne soit dévoré par un autre. Au-dessus de ces nombreuses races d'animaux est placé l'homme, dont la main destructrice n'épargne rien de ce qui vit; il tue pour se nourrir, il tue pour se vêtir, il tue pour se parer, il tue pour attaquer, il tue pour se défendre, il tue pour s'instruire, il tue pour s'amuser, il tue pour tuer: roi superbe et terrible, il a besoin de tout, et rien ne lui résiste. Il sait combien la tête du requin ou du cachalot lui fournira de barriques d'huile; son épingle déliée pique sur le carton des musées l'élégant papillon qu'il a saisi au vol sur le sommet du Mont-Blanc ou de Chimboraço; il empaille le crocodile, il embaume le colibri; à son ordre, le serpent à sonnettes vient mourir dans la liqueur conservatrice qui doit le montrer intact aux yeux d'une longue suite d'observateurs. Le cheval qui porte son maître à la chasse du tigre se pavane sous la peau de ce même animal: l'homme demande tout à la fois, à l'agneau ses entrailles pour faire résonner une harpe, à la baleine ses fanons pour soutenir le corset de la jeune vierge, au loup sa dent la plus meurtrière pour façonner le jouet d'un enfant: ses tables sont couvertes de cadavres. Le philosophe peut même découvrir comment le carnage permanent est prévu et ordonné dans le grand tout. Mais cette loi s'arretera-t-elle a l'homme? non, sans doute. Cependant quel être exterminera celui qui extermine tous? Lui. C'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme. Mais comment pourra-t-il accomplir la loi, lui qui est un être moral et miséricordieux; lui qui est né pour aimer; lui qui pleure sur les autres

comme sur lui-même, qui trouve du plaisir à pleurer, et qui finit par inventer des fictions pour se faire pleurer; lui enfin à qui il a été déclaré *qu'on redemandera jusqu'à la dernière goutte du sang qu'il aurait versé injustement* (Gen., IX, 5)? c'est la guerre qui accomplira le *décret*. N'entendez- vous pas la *terre* qui crie et demande du sang? Le sang des animaux ne lui suffît pas, ni même celui des coupables versé par le glaive des lois. Si la justice humaine les frappait tous, il n'y aurait point de guerre; mais elle ne saurait en atteindre qu'un petit nombre, et souvent même elle les épargne, sans se douter que sa féroce humanité contribue à nécessiter la guerre, si, dans le même temps surtout, en autre aveuglement, non moins stupide et non moins funeste, travaillait à éteindre l'expiation dans le monde. La *terre* n'a pas crié en vain; la guerre s'allume. L'homme, saisi tout à coup d'une fureur divine, étrangère à la haine et à la colère, s'avance sur le champ de bataille sans savoir ce qu'il veut ni même ce qu'il fait. Qu'est-ce donc que cette horrible énigme? Rien n'est plus contraire à sa nature, et rien ne lui répugne moins: il fait avec enthousiasme ce qu'il en a horreur. N'avez-vous jamais remarqué que, sur le champ de mort, l'homme ne désobéit jamais? il pourra bien massacrer Nerva ou Henri IV; mais le plus abominable tyran, le plus insolent boucher de chair humaine n'entendra jamais là: *Nous ne voulons plus vous servir*. Une révolte sur le champ de bataille, un accord pour s'embrasser en reniant le tyran, est un phénomène qui ne se présente pas à ma mémoire. Rien ne résiste, rien ne peut résister à la force qui traîne l'homme au combat; innocent meurtrier, instrument passif d'une main redoutable, *il se plonge tête baissée dans l'abîme qu'il a creusé lui-même; il donne, il reçoit la mort sans se douter que c'est lui qui a fait la mort* (*Infixae sunt genies in interitu, quem fecerunt* (Ps., IX, (15))). — Ainsi s'accomplit sans cesse, dépuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée du sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit etre immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de mort (*Car le dernier ennemi qui doit être détruit, c'est lu mort* (S. Paul aux Cor., I, 15, 26)) — V, 22–25.

125

«(el) matadero del difunto conde José de Maistre» (*Unamuno Miguel de*. La agonia del cristianismo//Obras complétas / Ed. Manuel Garcia Blanco. Madrid, 1966. Vol. 7. P. 308).

126

Вечера. С. 31–32. Поскольку это один из самых известных текстов де Местра, его имеет смысл привести в оригинале: «Qu'est-ce donc que cet être inexplicable qui a préféré à tous les métiers agréables, lucratifs, honnêtes et même honorables qui se présentent en foule à la force ou à la dextérité humaine, celui de tourmenter et de mettre à mort ses semblables? Cette tête, ce coeur sont-ils faits comme les nôtres? ne contiennent-ils rien de particulier et d'étranger à notre nature? Pour moi, je n'en sais pas douter. Il est fait comme nous extérieurement; il naît comme nous; mais c'est un être extraordinaire, et pour qu'il existe dans la famille humaine il faut un décret particulier, un FIAT de la puissance créatrice. Il est créé comme un monde. Voyez ce qu'il est dans l'opinion des hommes, et comprenez, si vous pouvez, comment il peut ignorer cette opinion ou l'affronter! A peine l'autorité a-t-elle désigné sa demeure, à peine en a-t-il pris possession, que les autres habitations reculent jusqu'à ce qu'elles ne voient plus la sienne. C'est au milieu de cette solitude, et de cette espèce de vide forme autour de lui qu'il vit seul avec sa femelle et ses petits, qui lui font connaître la voix de l'homme: sans eux il n'en connaîtrait que les gémissements ‹…› Un signal lugubre est donné; un ministre abject de la justice vient frapper à sa porte et l'avertir qu'on a besoin de lui: il part; il arrive sur une place publique couverte d'une foule pressée et palpitante. On lui jette un empoisonneur, un parricide, un sacrilège: il le saisit, il l'étend, il le lie sur une croix horizontale, il lève le bras: alors il se fait un silence horrible, et on n'entend plus que le cri des os qui éclatent sous la barre, et les hurlements de la victime. Il la détache; il la porte sur une roue: les membres fracassés s'enlacent dans les rayons; la tête pend; les cheveux se hérissent, et la bouche, ouverte comme une fournaise, n'envoit plus par intervalle qu'un petit nombre de paroles sanglantes qui appellent la mort. Il a fini: le coeur lui bat, mais c'est de joie; il s'applaudit, il dit dans son coeur: *Nul ne roue mieux que moi.* Il descend: il tend sa main souillée de sang, et la justice y jette de loin quelques pièces d'or qu'il emporte à travers une double haie d'hommes écartés par l'horreur. Il se met à table, et il mange; au lit ensuite, et il dort. Et le lendemain, en s'eveillant, il songe à tout autre chose qu'à ce qu'il a fait la veille. Est-ce un homme? Oui; Dieu le reçoit dans ses temples et lui permet de prier. Il n'est pas criminel; cependant aucune langue ne consent à dire, par exemple, *qu'il est vertueux, qu'il est honnête homme, qu 'il est estimable, etc.* Nul éloge moral ne peut lui convenir; car tous supposent des rapports avec les hommes, et il n'en a point.- Et cependant toute grandeur, toute puissance, toute subordination repose sur l'exécuteur: il est l'horreur et

le lien de l'association humaine. Otez du monde cet agent incompréhensible; dans l'instant même l'ordre fait place au chaos, les trônes s'abîment et la société disparaît. Dieu qui est l'auteur de la souveraineté, l'est donc aussi du châtiment: il a jeté notre terre sur ces deux pôles: *car Jehovah est le maître des deux pôles, et sur eux il fait tourner le monde* (*Domini enim sunt cardines terrae, et posuit super eos orbem* (Cant. Annae, I, Reg., II, 8).) — IV, 32–33.

127

См., например: I, 407; VIII, 91, 222–223, 268, 283, 311–312, 336, 345. 512–513.

128

В сноске де Местр цитирует Ювенала: «Graeculus esuriens in caelum jusseris, ibit» («Все с голоду знает этот маленький грек; велишь — залезет на небо» — Сатиры, кн. I, 3, 78; пер. Д. Недовича и Ф. Петровского), ошибочно приписывая этот стих Марциалу.

129

VIII, 299.

VIII, 305.

VIII, 297–298.

132

Вечера. С. 354.

133

Там же. С. 360.

134

I, 111.

135

Вечера. С. 453.

Там же. С. 61.

137

Там же. С. 62.

138

Там же.

И, 338; VIII, 280.

140

II, 338. Фаге, перефразируя де Местра, прибегает к блистательному афоризму — видимо, собственного изобретения: «Столь же верно было бы сказать: овцы рождаются плотоядными, но повсюду едят траву» (*Faguet Emile*. Op. cit. P. 41).

141

I, 376.

V, 197.

«Кровь и почва» (*нем.*).

Главенствующая идея трактата, который он посвятил опровержению философии Бэкона, — мысль о том, что Бэкон не обладал метафизической силой, позволяющей понять неэмпирические элементы наук, им проповедуемых, и был самое большее барометром климатических изменений, а не их творцом, не столько «страстным любовником науки», сколько «влюбленным в нее евнухом» (VI, 533-.534). Возможно, это отчасти справедливо, хотя де Местр вряд ли осознавал это или имел в виду.

I, 246–247.

Sainte-Beuve. Oeuvres /Ed. Maxime Leroy. Paris, 1949–1951. P. 422.

147

Вечера. С. 352.

148

Не в поспешности (пребывает) Господь (*лат.*). См. в русском синодальном переводе: «но не в землетрясении Господь» (3 Цар 19:11).

VIII, 282.

I, 88. Равным образом он заблуждался относительно будущего Греческого королевства; мрачные и, как оказалось, безосновательные предостережения снискали ему в глазах его знакомца, греческого патриота Александра Ипсиланти, репутацию навязчивого и мешающегося не в свое дело сплетника. О его планах де Местру сообщала Роксандра Стурдза (впоследствии графиня Эдлинг и корреспондентка Сент-Бева), честолюбивая девица из семьи фанариотов; к ней де Местр обращал письма, полные светских сплетен и отеческих наставлений. Эта переписка прекратилась, когда положение самого де Местра в Петербурге стало шатким и графиня решила, что полезная дружба осложняется политическими обязательствами.

151

Вечера. С. 120.

Там же. С. 77–78.

153

Там же. С. 58.

VIII, 283–284.

155

См. его «Lettres a un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole» («Письма к русскому дворянину об испанской инквизиции») — III, 283–401.

VIII, 81.

VIII. 82.

III, 184.

VIII, 82.

VIII, 94.

«l'adversaire de tout son siècle» (*France Anatole*. Le Genie laun. Paris, 1913. P. 242).

IX, 78; ср. также III, 394.

163

Письмо к графине фон Зенфт от 8 октября 1834 см.: *Lamennais Félicité de*. Correspondance générale / Ed. Louis de Guillou. Paris, 1971–1981. Vol. 6, letter 2338. P. 307.

Вечера. С. 382.

165

Там же.

VIII, 294.

167

Вечера. С. 58.

Там же. С. 109.

169

Там же.

См.: *Gianturco Elio*. Joseph de Maistre and Giambattista. Vico: Italian Roots of Maistre's Political Culture. Columbia University Ph. D. thesis. Washington, 1937.

171

Вечера. С. 80.

172

«Как правят в Турции? Силой Корана ‹…› не будь его, трон султанов исчез бы в мгновение ока. Как правят в Китае? Посредством афоризмов, законов, конфуцианской религии, дух которой и есть подлинный государь, властвующий уже на протяжении двух с половиной тысяч лет…» (VIII, 290)).

173

Ср. замечание Вико по поводу определения государства у Спинозы: «общество лавочников» (*The New Science of Giambattista Vico*, trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, revised ed. New York, 1968. P. 33.5. P. 98). Ср. также у Бональ да: «как будто общество заключается лишь в стенах наших домов или городов; как будто, где бы ни родился человек, нет ни отца, ни матери, ни ребенка, ни языка, ни небес, ни земли, ни Бога, ни общества» (*Bonald[L. G. A.] de*. Du divorce… 2nd ed. Paris, 1805. P. 13).

IX, 77.

175

Отношение де Местра к Наполеону было поразительно и характерно двойственным. С одной стороны, Наполеон — пошлый выскочка, грубо разрушивший старинные ценности, гонитель Папы и законных государей, дерзкий осквернитель священного таинства коронования, превративший его в кошмарную пародию, моральный выродок, враг человечества. С другой стороны, он отчетливо понимал возможности власти, не скрывал презрения к демократам, либералам, интеллектуалам и прочим членам ненавистной *секты,* а главное, никчемность и слабость Бурбонов очень уж оттеняла военный и административный гений человека, вновь поднявшего Францию к высотам славы. Всего этого проповедник реализма и власти не мог не видеть. Де Местр, официальный представитель Сардинского королевства, а на деле жертва французского императора, претерпевал ежедневные унижения хотя бы потому, что в Петербурге был французский посланник (это автоматически препятствовало официальному признанию его собственного дипломатического статуса), однако жаждал встретиться с Наполеоном. Наполеон, со своей стороны, ценил его блистательные сочинения, находя в них, по ряду свидетельств, близость к собственным политическим взглядам. Де Местр считал свое положение на редкость тягостным. Он писал в Кальяри донесения, в которых подробно развивал свои мысли. Наполеон, конечно, узурпатор, но разве не в той же степени, что и Вильгельм Оранский, чью династию признали все европейские монархи? Наполеон — бездушный убийца, но разве он погубил стольких невинных, скольких умертвила английская королева Елизавета I? В конце концов, всякая власть — и законная, и незаконная — от Бога, а Бонапарт укрепил и расширил границы великого Французского королевства, что не удалось бы ему, не будь он в некотором смысле орудием Провидения. Официальные лица Сардинского королевства были просто скандализованы этой казуистикой. Король Виктор-Эммануил, глубоко ею шокированный, в строгой форме воспретил своему полномочному представителю вступать в какие бы то ни было отношения с корсиканским чудовищем. Это чрезвычайно огорчило де Местра. Однако власть он ставил превыше всех достоинств; даже самому жалкому воплощению законной королевской власти следовало неукоснительно повиноваться, чтобы принцип нерассуждающей покорности государю мог и впредь сиять столь же ярко. Тон его дипломатических отчетов становился все более желчным и ироничным. Ему поставили на вид «удивительную странность»

его просьб (IX, 104–105). Де Местр заверил своего августейшего господина в том, что будет исполнять все его приказания буквально, но не может обещать, что никогда не удивит его. Наполеона он так и не увидел.

176

Письмо к графу де Валезу (сардинскому министру иностранных дел) от 24 апреля/4 мая 1816 г. //Correspondance diplomatique. Vol. 2. P. 205.

«la batonocratie» (IX, 59).

178

Письмо к кавалеру де Росси (сардинскому государственному секретарю) от 22 июля/3 августа 1804 г., хранящееся в государственном архиве Турина, цит. по: *Mandoul J*, Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie. Paris, 1899. P. 311.

179

IX, 58; ср. также: «Да будут тысячекратно благословенны государи, позволяющие нам хотя несколько призабыть военное искусство» (VII, 134); о правлении императоров-полководцев на закате Римской империи он отзывался как о «бесконечной чуме» (I, 511). На этот предмет см. работу Франсуа Вермаля «Notes sur Joseph de Maistre inconnu» (Chambéry, 1921), прежде всего гл. 3 («Жозеф де Местр против пьемонтского милитаризма», с. 47–61) и особенно с. 48–49. И все же он заявлял, что если бы государем был издан указ, провозглашающий военную диктатуру, то он, хотя и неохотно, смирился бы с этим.

Столь резкое противопоставление войны и милитаризма отозвалось в работе Прудона «Война и мир», причем стиль ее почти идентичен стилю де Местра. Возможно, Толстой, читавший сочинения де Местра, когда писал свой роман «Война и мир», сознательно или бессознательно заимствовал этот парадокс, играющий заметную роль в его бессмертном творении, не столько у Прудона, как полагает Б. М. Эйхенбаум, сколько у самого де Местра.

181

I, 7.

182

I, 18.

183

I, 118.

I, 426.

VIII, 294; ср. также: I, 266; I, 426; II, 339; VII, 540.

I, 426.

187

I, 107.

188

I, 9.

189

«Четыре главы о России», откуда взяты приводимые далее цитаты, представляют собой собрание брошенных вскользь мыслей де Местра, замечательных по глубине и пророческому пафосу, но ныне почти совершенно неизвестных.

VIII, 279 (ср.: II, 339).

VIII, 280 (ср.: II, 339).

К примеру, Вигель и Жихарев (см.: *Вигель Ф. Ф.* Записки. М., 1928. Т. 1. С. 275; ср. также: Т. 2. С. 52; *Жихарев С. П.* Записки современника. М., 1934. Т.2. С. 112–113). В то же время Лев Толстой, несомненно читавший в ходе работы над «Войной и миром» сочинении самого де Местра и мемуары его современников, рисует иронический портрет графа. Выведенный под именем виконта де Мортемара, типичного французского аристократа-эмигранта, блистающего в петербургском салоне, он рассказывает глупый анекдот о Наполеоне, герцоге Энгиенском и актрисе мадемуазель Жорж в кружке модных дам на блистательном званом вечере. Позже он, отрекомендованный как «un homme de beaucoup de mérite» (человек с большими достоинствами. — *фр.*), появляется еще на одном вечере, где беседует с князем Василием Курагиным о Кутузове. Далее в романе де Местр упоминается под своим настоящим именем (см.: «Война и мир». Т.1, ч. 1, гл. 1, 3; Т. 3, ч. 2, гл. 6; Т. 4, ч. 3, гл. 19).

VIII, 288.

VIII, 284.

195

VIII, 28.5.

VIII, 288–289.

VIII, 291–292.

VIII, 300.

VIII, 344.

VIII, 354.

201

VIII, 357.

Из обращенных им наиболее известна г-жа Свечина, парижский салон которой в 1830-1840-е гг. стал центром католицизма ультрамонтанского толка. Но были и другие, лучше известные в петербургском обществе той поры особы, также входившие в узкий кружок де Местра. Среди них графиня Эдлинг (урожденная Стурдза, прославленная политическая интриганка и поборница освобождения греков), графиня Толстая, князья Александр и Михаил Голицыны, князь Гагарин, который впоследствии стал монахом-иезуитом, жил в Париже и оставил мемуары (именно его воспоминания и впечатления г-жи Свечиной лучше всего показывают, какое духовное влияние оказывал де Местр на петербургскую знать), и не в последнюю очередь красавица-адмиральша Чичагова, перешедшая в католичество в Риме, к немалому неудовольствию своего семейства. Чрезвычайно неприязненное описание взаимоотношений прекрасной Элен Безуховой с иезуитами в романе «Война и мир», возможно, основывается на деятельности этого кружка. Иллюминизм был широко распространен в российских придворных сферах — сам император, несомненно, обращался к нему под влиянием князя Голицына и, позднее, г-жи Крюденер. Де Местр, имевший в юности некоторые масонские связи, высоко ценил благочестивые сочинения Сен-Мартена. Он считал их автора своим союзником, своего рода попутчиком церкви (так многие католики в нашем столетии воспринимали Бергсона), сумевшим расплавить скалу материализма, оградить людей от протестантства, леденящего сердца, мостиком, перекинутым от бесплодной сухости кальвинизма к истинной церкви, «приучившим людей к догматам и духовным идеям» (VIII, 330) и трудившимся во имя единства христиан. Де Местр хорошо постиг атмосферу Петербурга и делал все возможное, чтобы возбудить симпатии к католичеству; особенные усилия он прилагал к тому, чтобы защитить иезуитов-французов (орден был распущен Папой, а его члены бежали от революции в Россию), и в самом деле преуспел, добившись позволения учредить в России иезуитский коллеж. Православная церковь следила за этой деятельностью со все возрастающим недоверием. Очень вероятно, что действия де Местра — и в качестве излишне ревностного сторонника иезуитов, глубокую преданность которым он пронес через всю жизнь, и в качестве ловца дворянских душ — стали причиной того, что Александр в 1817 г. со своей обычной непредсказуемостью, без видимого повода (по всей же вероятности, его убедили поступить так те,

кто возглавлял Православную церковь) потребовал внезапного отзыва де Местра, чем поверг его в глубокое отчаяние. Он возвратился в Турин, заехав по дороге в Париж, и скончался четырьмя годами позже, занимая почетную и необременительную должность в Пьемонте; его шедевр, «Санкт-петербургские вечера», так и не увидел света при его жизни.

203

Э. Фаге полагает, что виной тому исключительно стремление де Местра спорить с любым мнением противной стороны, в данном случае с точкой зрения Кондильяка, Кондорсе или их приверженцев. Это вероятно: какое бы побуждение ни двигало де Местром, он шел в великолепное, блистательно продуманное контрнаступление.

Вечера. С. 184–188.

IX, 494.

Stephen James Fitzjames Sir. Horae Sabbaticae. third series. London, 1892. P. 254.

Вечера. С. 24–28.

I, 87.

209

I, 56.

I, 74.

211

Там же.

212

I,78.

213

1, 127.

Вечера. С. 447.

215

I, 68.

Stephen fames Fitzjames Sir. Op. rit. P. 306.

217

I, 40.

218

Lescure [F.- A.] de. Le Comte Joseph de Maistre et sa famille 1753–1852// Études et portraits politiques et littéraires. Paris. 1892. P. 6.

Dessaint J. Le Centenaire deJoseph de Maistre // *La Revue de Paris*, 1921. 1 Juillet. P. 143.

О попытках представить де Местра провозвестником Рисорджименто в Италии см. работы Альбера Блана, подготовившего издание его дипломатической переписки (см. в сноске 17), и Ж. Мандуля (его труд мы уже цитировали выше), и более позднее исследование столь восприимчивого ученика, как Адольфо Омодео, — Un reazionario: Il conte J. de Maistre (Bari, 1939), который представляет де Местра как одного из либеральных итальянских патриотов, ставя его если не наравне с Мадзини, то, по крайней мере, в одном ряду с Росмини и Джоберти. Такой подход кажется безосновательным. Де Местр стоял на антигалликанских позициях и отстаивал светскую власть Папы; следовательно, его в крайнем случае можно сблизить с теми, кто ожидал, что Ватикан объединит Италию и завершит эпоху разделения созданием светских, зависящих от иностранных держав, блестящих государств или республик. В одном из своих сочинений он отмечал, что нет ничего более прискорбного для политически сознательных людей, чем обязанность покориться иностранному владычеству: нет народа, который охотно повиновался бы другому народу, а значит — хвала тем, кто освобождает народ. Но от этой в высшей степени плоской истины бесконечно далеко до возведения де Местра в ранг пророка Рисорджименто. Не связывая себя никакими патриотическими чувствами, он до конца своих дней оставался пламенным обожателем Франции, которой, по его словам, «принадлежала подлинная политическая власть в Европе» (I, 8), и стойко поддерживал ее королевскую династию: неаполитанский король Фердинанд II, в чьих жилах текла кровь этого великого дома, разумеется, значил бы для него куда больше, чем революционеры-идеалисты; он ненавидел и презирал либерализм и демократию, а революция была, с его точки зрения, безусловно наихудшей из всех роковых сил, способных ниспровергнусь устройство общества.

221

Вечера. С. 363 (ср. V, 13).

Часть этих любопытных выпадов де Местра собрана Константином Острогорским в его работе «Joseph de Maistre und seine Lehre von der höchsten Macht und ihren Trägern» (Helsingfors, 1932).

223

Lamartine A. de. Cours familier de la littérature. Vol. 8 (Paris, 1859). P. 44.

В эссе «Жозеф де Местр» (p. 427; библиографические сведения см. в сноске 13).

Ibid. P. 429.

Ibid. P. 455.

XIV, 183.

Bloy Léon. «Le Christ au dépotoir» (Le Pal. 2 Avril 1885. № 4) // Oeuvres de Léon Bloy / Ed. Joseph Bollery et Jacques Petit. (Paris), 1964–1975. Vol. 4. P. 83.

229

Письмо Лафатеру, 20 сентября 1780 г. // Goethe's Briefe. Hamburg, 1962–1967. Vol. 1. P. 325. Неделимое невыразимо (*лат.*).

Gamann Johann Georg. Sammtliche Werke /Ed. J. Nadler. Vienna, 1949–1957 Vol. 2. P. 208.

Ibid. Vol. 3. P. 285.

Gamann Johann Georg. Briefwechsel / Ed. W. Ziesemer, A. Henkel. Wiesbaden und Frankfurt, 1955–1979. Vol. 6. P. 331.

Werke. Vol. 3. P. 225.

Ibid. Vol. 2. P. 197.

235

Ibid.

236

Herder Sämmtliche Werke / Ed. B. Suphan. Berlin, 1877–1913. Vol. 5. P. 583.

Hamann Werke. Vol. *2.* P. 172.

Ibid. P. 171.

Ibid. P. 164.

Op. cit… Vol. 18. P. 56.

241

См. предисловие к Osnabrückische Geschichte (17G8), перепечатано в издании Гердера и др. Von Deutcher Art und Kunst (1773) — см. переиздание ed. E. Purdie (Oxford, 1924. P. 157).

Burke Edmund. Reflections on the Revolution in France (1790)// The Writings and Speeches of Edmund Burke / Ed. P. Langford. Oxford, 1981. Vol. 8. P. 127.

Lenz J. M. R. Über Göetz von Berlichingen// Werke und Briefe in Drei Bänded/ Ed. S. Damm. Munich. Vienna, 1987. Vol. 2. P. 638.

Op. cit. Vol. 29. P. 366.

Ibid. Vol. 5. P. 538.

Гете И. В. Поэзия и правда. М.: Худож. лит., 1969. Кн. 11. С. 358.

Руссо Ж. Ж. Педагогические сочинения. М: Педагогика, 1981. Т.1. С. 333.

«Auguries of Innocence» // William Blake's Writings / Ed. G. E. Bentley Jr. Oxford, 1978. Vol. 2.?. 1312.

«Laocoon», aphorisms 17, 19; Ibid. P. 665, 666.

250

«Разбойники», акт 1, сцена 2.

251

Friedrich Heinrigh Jacobi's Werke. Leipzig, 1812–1825. Vol. 1 P. 367.

252

Oeuvres complètes de J. De Maistre. Lyons; Paris, 1884–4887. Vol. 2. P. 338.

253

Faguet E. Politiques et moralistes du dix-neuvieme siècle. Paris, 1899. P. 41.

Op. cit. Vol. 1. P. 325.

власть палки (*фр.*).

Dichtung und Wahrheit, II, 68// Goethes Werke. Weimar, 1887–1919. Vol. 28.

257

Heinrich Heines Saemtliche Werke. Leipzig, 1911–1920. Vol. 7. P. 351.

кризисов, войн, катастроф (*нем.*).

259

См.: *Kaulsky Karl*. Der Weg zur Macht. Berlin, 1909; особенно главу 9.

землей *и* ее мертвецами (*фр.*).

по определению (*лат.*).

The Writings and Speeches of Edmund Burke. Oxford, 1981. Vol.8. P. 154.

вечной философии (*лат.*).

насильственное приобщение к господствующей идеологии (*нем.*).

Op. et 1oc. cit.

Kannts Gesammelte Schhriften. Berlin, 1900. V. 8. P. 23.

267

Текст написан в 1964 г.

Сейчас неважно, что Эккариус, которого Маркс высоко ценил как истинного социалиста и революционера, был, скорее всего, агентом прусского правительства.

Ошибки и страдания прошлого рассматриваются не как катастрофы, а как неизбежная прелюдия, один из множества знаков светлого и счастливого будущего, мелкий эпизод великой драмы человеческой истории.

вечная философия (*лат.*).

Lichtheim George. Marxism: An Historical and Critical Study. London; New York, 1961.

Здравый смысл всегда прав (*фр.*).

Карл Либкнехт был неокантианцем.

В 1964 г. (*Примеч. ред.*).

Позже марксисты перестали считать такое положение ненормальным и рассматривали его как одну из фаз общественного развития; к примеру, Бухарин расходится с Марксом именно в этом пункте.

См., однако, сноску выше.

Маркс К., Энгельс Ф. Полн. собр. соч. М., 1963. Т. 31. С. 12.

Маркс К., Энгельс Ф. Полн. собр. соч. М., 1961. Т. 19. С. 19.

Это Россия, Польша, Балканские страны, Азия и т. д.

Энгельс Ф. Собр. соч. Т.22. С…544.

Правовое государство (*нем.*).

Маркс. К., Энгельс Ф. Полн. собр. соч. Т. 16. С. 12.

Contemporary capitalism. London; New York, 1956. Гл. 5.

284

Маркс — редакционной коллегии «Отечественных записок», ноябрь 1877 (не отправлено); Маркс — Даниэльсону, 10 апреля и 19 февраля 1881 г.; Маркс — Вере Засулич, 8 марта 1881 г.

285

Народному духу (*нем.*).